

**Título de la Tesis Doctoral: ANÁLISIS DE CLASE DEL
DEL ASOCIACIONISMO JUVENIL CATÓLICO
EN LA ESPAÑA DE LOS AÑOS NOVENTA**

**SUBTÍTULO: Análisis de clase del asociacionismo religioso
católico de jóvenes en Madrid entre 1982 y 1997. La sociedad
civil asimétrica.**

Director: Prof. Dr. Julio Carabaña Morales

Autor: Ldo. Fernando Vidal Fernández

Madrid, otoño de 1998

ÍNDICE

ÍNDICE DE GRÁFICOS, TABLAS Y CUADROS

INTRODUCCIÓN

1. Presentación y agradecimientos
2. Claves de la tesis
3. Proceso de investigación
 - 3.1. Primera fase. Estructura, conciencia, biografía y organización de clase
 - 3.2. Segunda fase. Los cimientos del asociacionismo
 - 3.2.1. Grupos de discusión con afiliados
 - 3.2.2. Retrato de socios típicos
 - 3.2.3. La zona civil escultista
 - 3.2.4. Sobre relaciones interclasistas asociativas: voluntariados de marginación
 - 3.3. Tercera fase. Análisis de clase del asociacionismo religioso católico de jóvenes en el Madrid de 1982 a 1997

PRIMERA PARTE. ASOCIACIONISMO CIVIL RELIGIOSO CATÓLICO

CAPÍTULO 1. LA NOCIÓN DE ASOCIACIÓN CIVIL

Primera parte. El problema de la noción de asociación

Segunda parte. La definición académica de asociación

1. La asociación como acción social
2. La asociación convencional
3. La asociación líquida
4. La asociación comunitarista
5. Conclusión

Tercera parte. La definición común de asociación

Cuarta parte. La construcción de la noción de asociación

1. Introducción
2. Revisión crítica de la criteriología
 - 2.1. Criterios relacionales
 - 2.2. Tipo de entidad
 - 2.3. Tipo de acción de la asociación
 - 2.4. Criterio finalista
 - 2.5. Características del socio
 - 2.6. Sobre el socio
 - 2.7. Morfología asociativa

3. Conclusión

Mapa de autores

CAPÍTULO 2. ASOCIACIONISMO RELIGIOSO CATÓLICO EN MADRID ENTRE 1982 Y 1997

Primera parte. El marco civil del asociacionismo religioso católico

1. La complejidad del asociacionismo coral de la Iglesia católica
 - 1.1. La noción de Iglesia
 - 1.2. Estructura asociativa de la Iglesia
2. Sujetos colectivos en la Iglesia: asociaciones eclesiales y civiles
3. Ordenamientos macrosociales del asociacionismo
 - 3.1. Ordenamiento territorial parroquial
 - 3.2. Otros ordenamientos no territoriales
 - 3.3. Asociacionismo fractal

Segunda parte. El quinquenio de comunitarismo minifundista

1. Antecedentes asociativos católicos en los setenta: desmontaje, turbulencia basista y reorientación.
 - 1.1. Desmontaje del asociacionismo tradicional
 - 1.2. Final de la primera ola basista
 - 1.3. Estética pop-cristiana
 - 1.4. Innovaciones en los procedimientos
2. Primera etapa: reconstrucción en medio del conflicto entre reformismo y restauracionismo (1982-1989)
 - 2.1. Los reformistas Agentes de Pastoral Juvenil
 - 2.2. La ola restauracionista
 - 2.3. Circuitos paralelos
 - 2.4. Juvenilismo
3. Segunda etapa: repliegue minifundista del movimiento comunitario (1990-1997)
 - 3.1. Pluralidad escéptica
 - 3.2. Comunitarismo
 - 3.3. Impedimentos restauracionistas
 - 3.4. Asociacionismo interparroquial
4. Fin de etapa: un modelo metropolitano incierto

Tercera parte. El mapa asociativo religioso católico de jóvenes de Madrid

1. Asociaciones matriciales unilocales parroquiales
2. Asociaciones matriciales unilocales colegiales
3. Asociatividad de los centros parroquiales y colegiales
4. Asociaciones matriciales plurilocales y asociaciones transversales

Anexo de tablas.

SEGUNDA PARTE. ANÁLISIS DE CLASE DEL ASOCIACIONISMO

CAPÍTULO 3. ANÁLISIS DE LA ASOCIACIÓN CLASAL

Primera parte. Análisis de clase del asociacionismo

1. La noción de clase social
2. Análisis de clase del asociacionismo
3. Corporaciones clasistas y clasales
4. El tabú clasista
5. Una cuestión doble

Segunda parte. El homoclasismo

1. Conocimiento de asociaciones

2. Asociatividad
3. Multiafiliación
4. Homoclasismo

Tercera parte. Mecanismos enclasantes

1. Filtros de acceso
2. Mecanismos de expulsión
3. Segregación intra-asociativa
4. La exclusividad del liderazgo
5. Mecanismos para el prestigio

Cuarta parte. Capital asociativo

1. La construcción del capital asociativo
2. Distribución diferencial de capitales en las asociaciones

Quinta parte. Efectos clasistas de las asociaciones

1. Asociaciones: estratificador enclasado
2. Ascensores de movilidad

Anexo de tablas

CAPÍTULO 4. DIFERENCIAS CLASALES DE LOS MODELOS CORPORATIVOS DE LAS ASOCIACIONES RELIGIOSAS CATÓLICAS.

Introducción

Primera parte. Infraestructura asociativa

1. Recursos materiales
2. Recursos humanos
3. Recursos mediáticos
4. Recursos culturales

Segunda parte. Cultura nómica

1. Asociaciones secundarizadas
2. Asociaciones multinómicas y dialógicas
3. La asociación parsoniana de reflujo

Tercera parte. Política corporativa

1. Usos y límites de la asociación
2. Características de los fines

Conclusiones

Anexo de cuadros

CAPÍTULO 5. LOS RELATOS DE CLASE. IDENTIDAD DE CLASE Y ESTRATEGIAS MATERIALES DE LAS ASOCIACIONES RELIGIOSAS CATÓLICAS

Primera parte. Asociación central de sentido e identidad de clase

Segunda parte. Modelos de presencia pública de las asociaciones religiosas católicas

1. Introducción
2. Tres ejes de presencia pública
 - 2.1. Presencia pública apostólica
 - 2.2. Presencia pública encarnada
 - 2.3. Presencia pública seglar
3. Una tipología de modos de presencia

Tercera parte. Modos de identidad de clase de los miembros de asociaciones religiosas católicas

1. Ejes y criterios de identidad
 - 1.1. Clase individual o corporativa
 - 1.2. Influencia de la clase social
 - 1.3. La idea de clase social
 - 1.4. Esquema de clase
2. La clasificación de modos de identidad de clase

Cuarta parte. Estrategias materiales clasistas

1. Los ejes de las estrategias materiales
 - 1.1. Anulación de estrategias materiales
 - 1.2. Reconocimiento de la estrategia
 - 1.3. Destinatario de la estrategia
 - 1.4. Medios para la estrategia
2. Tipología de estrategias materiales

Quinta parte. Modelos de conciencia de clase. Identidades de clase y estrategias materiales.

Anexo de cuadros

CONCLUSIONES. La sociedad civil asimétrica.

EXODUCCIÓN. Un programa de democratización del asociacionismo

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANEXO. DESCRIPCIÓN DE UNA MUESTRA DE ASOCIACIONES CIVILES RELIGIOSAS EN MADRID DE 1982 A 1997

Introducción

1. Asociación Joven de Cooperación con la Institución Teresiana (ACIT-Joven). Comunidades de seglares del entorno povedano.
2. ADSIS. Hogares desclasados para "la Misión".
3. Comunidades Cristianas Agustinianas. Asociación para la pastoral de masas.
4. Comunidad Estado María Inmaculada (CEMI). Postcongregaciones radicalizadas.
5. Comunidad Fe y Justicia. Comunidades cristianas ciudadanas.
6. Iglesia de Base de Madrid (IBM). La subversión desde abajo.
7. Comunidad Fe y Luz (FyL). Comunidades con excluidos.
8. Cristianos sin Fronteras (CSF). Asociación ecléctica de servicio.
9. Juventud Franciscana (JUFRA). Grupos de expresión franciscana.
10. Juventud Obrera Cristiana (JOC). Asociación cristiana del movimiento obrero.
11. Asociación Internacional Juventud Idente. Entramado de captación.
12. Familia Espiritana (FAMES). Grupo auxiliar de pequeña congregación.
13. Comunidad libre de Leganés. Asociación civil doméstica.
14. Movimiento Juventud Unida Rumbo a Dios (JURD). Asociación colegial.
15. Movimiento Apostólico Schönstatt. Una asociación de diferencias.
16. Montañeros de Santa María (MSM). El poder de la metáfora.
17. Movimiento Scout Católico (MSC). Asociación de educación del carácter.

18. Taizé-Madrás. Corriente sin asociación.
19. Movimiento Juvenil Salesiano (MJS). Asociación de centros juveniles.
20. Grupo Parroquial Juvenil Santa Teresa (Tres Cantos). Grupo parroquial.
21. Comunión y Liberación. Frente cristiano.
22. El caso de las peñas de la romería serrana de San Lorenzo de El Escorial. Sistema de asociaciones clasales en una comunidad local.
23. Límites de un modelo asociativo con personas sin vivienda ni empleo.
24. Movimiento Teresiano Apostólico (MTA). Grupos postcolegiales.

ÍNDICE DE GRÁFICOS, TABLAS Y CUADROS

Anexo al capítulo 1.

Mapa de autores

Anexo al capítulo 2.

Tabla 1. Distribución de categorías de asociaciones matriciales unilocales parroquiales y colegiales

Tabla 2. Características de las asociaciones unilocales parroquiales consolidadas

Tabla 3. Año de fundación de las asociaciones unilocales parroquiales consolidadas

Tabla 4. Intervalo de edades de los miembros de las asociaciones unilocales parroquiales consolidadas

Tabla 5. Tiempo de permanencia de los afiliados en las asociaciones unilocales parroquiales consolidadas

Tabla 6. Tamaño de las asociaciones unilocales parroquiales consolidadas

Tabla 7. Tamaño de las asociaciones unilocales parroquiales consolidadas

Tabla 8. Distribución territorial de asociaciones unilocales

Tabla 9. Tamaño de las asociaciones unilocales colegiales consolidadas

Tabla 10. Año de fundación de las asociaciones unilocales colegiales consolidadas

Tabla 11. Edad de los miembros de las asociaciones unilocales colegiales consolidadas

Tabla 12. Permanencia media de los miembros en las asociaciones unilocales colegiales consolidadas.

Tabla 13. Presencia de los movimientos en las parroquias

Tabla 14. Parroquias en las que conviven los 14 movimientos con presencia en más de dos centros

Tabla 15. Asociaciones plurilocales con presencia en parroquias

Tabla 16: Distribución y coexistencia de asociaciones plurilocales por parroquias

Tabla 17. Asociaciones plurilocales en colegios

Tabla 18. Distribución de asociaciones plurilocales por colegios

Tabla 19. Tamaño de las asociaciones plurilocales y transversales de jóvenes en Madrid entre 1982 y 1997

Tabla 20. Total de miembros y sedes de asociaciones religiosas católicas de jóvenes en el Madrid de 1982 a 1997

Anexo al capítulo 3.

Tabla 1. Distribución de las asociaciones transversales y plurilocales de jóvenes de Madrid según la clase social subjetiva declarada de sus miembros

Tabla 2. Distribución de asociaciones unilocales de jóvenes de Madrid según clase social subjetiva de sus miembros

Tabla 3. Estado de las asociaciones unilocales según clase social subjetiva de los miembros

Tabla 4. Estado de las asociaciones unilocales según clase social subjetiva de los miembros (porcentaje según total de grupos)

Tabla 5. Estado de las asociaciones unilocales según clase social subjetiva de los miembros (porcentaje según igual estado de las asociaciones)

- Tabla 6. Clase social subjetiva de los miembros de los grupos de las asociaciones religiosas transversales y plurilocales
- Tabla 7. Clase social subjetiva mayoritaria de los miembros de las asociaciones religiosas transversales y plurilocales
- Tabla 8. Comparación de la clase social de los miembros de la Comunidad de Vida Cristiana en España y de la población española
- Tabla 9. Clase social subjetiva de los miembros de las asociaciones parroquiales unilocales consolidadas.
- Tabla 10. Clase social subjetiva de los miembros de las asociaciones parroquiales unilocales viables.
- Tabla 11. Clase social subjetiva de los miembros de las asociaciones parroquiales unilocales precarias
- Tabla 12. Clase social subjetiva de los miembros de las asociaciones colegiales unilocales consolidadas
- Tabla 13. Clase social subjetiva de los miembros de las asociaciones colegiales unilocales viables.
- Tabla 14. Clase social subjetiva de los miembros de las asociaciones colegiales unilocales precarias
- Tabla 15. Vías del primer contacto del sujeto con su asociación
- Tabla 16. Dónde tiene la pandilla principal la gente de la asociación a que pertenece el encuestado según él mismo
- Tabla 17. Dónde tiene la pandilla principal la gente de la asociación del encuestado según él mismo. Distribución por tipo de entidad de pertenencia
- Tabla 18. Clase social de los miembros de la Comunidad de Vida Cristiana de España por comunidades locales
- Tabla 19. Clase social de los miembros de la Comunidad de Vida Cristiana de España por grupos pequeños de cada comunidad local
- Tabla 20. Grupos de la CVX-España en los que hay mayoría absoluta según la clase social de sus miembros, especificado por cada clase
- Tabla 21. Grupos de la CVX-España en los que hay mayoría absoluta según la clase social de sus miembros

Anexo al capítulo 4

- Cuadro 1. Matriz de diferencias clasales entre asociaciones
- Cuadro 2. Dependencia de las fuentes de recursos
- Cuadro 3. Inventario de recursos

Anexo al capítulo 5.

- Cuadro 1. Modos de presencia pública
- Cuadro 2. Modos de identidad de clase
- Cuadro 3. Identidad clasal de las asociaciones religiosas católicas
- Cuadro 4. Estrategias materiales del eje de anulación
- Cuadro 5. Estrategias materiales del eje de explicitación
- Cuadro 6. Estrategias materiales del eje del destinatario
- Cuadro 7. Estrategias materiales del eje de medios
- Cuadro 8. Estrategias materiales de los ejes de anulación, explicitación y destinatarios.
- Cuadro 9. Correspondencias entre las identidades de clase y las estrategias materiales

Cuadro 10. Distribución de la afiliación por modelos de conciencia de clase

INTRODUCCIÓN

1. Presentación y agradecimientos

Toda tesis surge de unos intereses concretos que en nuestro lugar han sido dos. Primero, poner de manifiesto la desigualdad asociativa, olvidada en el debate público y en parte de la reflexión especializada. Segundo, buscar modos para hacer viable el asociacionismo cuya identidad corporativa tiene intereses materiales en el bienestar social democrático a través de la participación y la solidaridad.

Esta tesis se incorpora a una pregunta que planteó Erik Olin Wright en una reunión celebrada en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en marzo de 1993 en Madrid: "Yo me pregunto como sociólogo: ¿cómo se relaciona mi investigación con la disminución de las desigualdades de clase? Iluminemos al mundo de tal modo que podamos transformarlo."

Con el fin de responder esa pregunta dentro del campo del asociacionismo, hemos querido averiguar:

1. Conocer a través de qué mecanismos las asociaciones reproducen y acentúan las divisiones de clase o cómo generan tejido pluriclasista.
2. Conocer las diferencias morfológicas entre las asociaciones según la diferente posición de los socios en la estratificación social, con el fin de discernir los modos que hacen viables a las asociaciones.
3. Conocer las estrategias materiales que generan las asociaciones e inducen en sus socios y audiencias.

Para eso hemos sistematizado las afirmaciones sobre desigualdad asociativa y las hemos contrastado sobre una muestra limitada al asociacionismo religioso católico de jóvenes en Madrid entre 1982 a 1997. Sobre ese tejido practicamos una autopsia en vivo enfocada al ascendente del hecho de clase sobre el organismo. Nuestra investigación ofrece, por tanto, una visión parcial de una realidad que es mucho más rica y evidentemente abordable desde otras perspectivas quizás más integrales de dicho asociacionismo. Nosotros hacemos el análisis de los planos sociológicos; de lo cual puede resultar una imagen tan monstruosa como el "homo sociologicus"; ese "Frankenstein colectivo" que la ciencia social construye con el fin de explicar la realidad para poder ayudar a transformarla.

Presentar esta tesis es presentar también a quienes la han hecho posible aunque sea telegráficamente. La tesis culmina el tiempo de treinta años en que mi familia ha ido desde Vigo trabajándome para formarme un hombre útil para los demás. Especialmente la confianza que mi padre depositó en mí ha sostenido constante mi ánimo y es más que la que yo tengo en mí mismo. Sé que gran parte de mí soy él. Recuerdo ahora también días y días de pizarra en la escuela doméstica de mi abuelo donde intentaba despertar un interés por el conocimiento. Siento que prácticamente sigo haciendo lo mismo que entonces con él.

Comenzó con el empuje desde Vigo y, paradójicamente, llega a puerto en el barrio madrileño de Manoteras con el viento de una nueva familia con mi mujer Paloma y nuestro niño que verá la luz casi al tiempo que esta tesis. Ellos me dan la vida y me dieron la tesis.

Agradecimientos a quienes confiaron y me dieron los medios profesionales para realizar la tesis. Al director de la tesis, Julio Carabaña y al orientador inicial de la misma, Juan Jesús González, cruciales para concebir esta tesis, por incorporarme a su equipo de investigación gracias a lo que accedí a una Beca de Formación de Personal Investigador en 1992. Agradecimiento también a la Compañía de Jesús que me incorporó a la Universidad Pontificia Comillas. Especiales gracias al Profesor Luis López-Yarto que me confió el inicio, al Profesor Miguel Juárez, Director del Departamento Interfacultativo de Sociología y al Profesor Augusto Hortal, cuya confianza para consolidarme profesionalmente, su ánimo y sus orientaciones fueron lo decisivo para poder poner punto final a esta tesis.

Agradecimiento también a los amigos. A mi comunidad de vida cristiana en donde me ayudan a conformarme como un profesional para encontrar respuestas con los que más las necesitan. Agradecimiento vivo también a los amigos de Vigo y a los amigos de Comillas que me han ido animando. También me alegra dar las gracias a los sociólogos Rafael Díaz-Salazar, Rafael Prieto Lacaci, Juan Antonio Rivera y Juan Iglesias por su acompañamiento y colaboración generosas. Agradecimiento, de nuevo, más que merecido, a mi director de tesis, el Profesor Julio Carabaña Morales, por su confianza, cordialidad y paciencia sin límites.

Finalmente, también agradecimiento a los compañeros de las asociaciones religiosas cristianas y especialmente a los responsables de la Delegación Diocesana de Juventud, Isidro Arnáiz y Goyo Roldán. Y a las personas con las que compartí en el Albergue de Transeúntes de San Juan de Dios en Madrid. De todos los anteriores viene la tesis y quiere ir hacia las personas en un mundo sin hogar para que puedan encontrar “asociaciones que sean también fraternidades”.

2. Las claves de la tesis

La tesis se plantea dos grandes cuestiones: primera, la cuestión de la importancia de las asociaciones para las clases comunitarias, de su función y de sus efectos sobre ellas; segunda, la cuestión recíproca de la importancia de las clases para las asociaciones o modos de lo clasal¹ en dichos grupos corporados. La asociación es un hecho estructurado clasalmente y estructurante de la división o unión de clases al unísono; un hecho enclasado y enclasante.

Esta cuestión de doble sentido (si miramos hacia atrás la asociación es un hecho enclasado; si miramos hacia adelante es un hecho enclasante) se puede plantear a dos niveles analíticos: el de los individuos y el de las asociaciones. Desde la perspectiva de las asociaciones queremos sistematizar las diferencias que se han observado en la comunidad científica entre asociaciones en razón de la posición corporativa en la estratificación social y averiguar hasta qué punto se dan esas diferencias en la muestra que hemos escogido de asociaciones religiosas católicas en que participan jóvenes, presentes en el Madrid entre 1982 y 1997.

¹ Emplearemos el neologismo “clasal” como la versión en adjetivo del sustantivo “clase” y restringiremos el adjetivo “clasista” para caracterizar que cualquier actor social tiene la voluntad de caracterizar un hecho con el carácter de clase. Se justificarán y ampliarán estas consideraciones en el tercer capítulo.

Respecto a los individuos, en las asociaciones se desarrollan mecanismos de distinción tanto en los procesos de inclusión y exclusión de la afiliación como en la diferenciación interna que reproduce las divisiones de clase comunitaria o las modifica y en la conciencia de clase que promueve desde su identidad colectiva. La investigación se plantea contrastar en el campo empírico hasta qué punto y con qué forma funcionan los mecanismos de segregación y las narraciones de clase.

El cuerpo central de la tesis, además de la introducción, conclusiones y bibliografía, está ordenada en dos partes. La primera limita conceptual e históricamente el objeto de la investigación. La segunda parte practica el análisis de la influencia de la clase social en el campo empírico seleccionado.

La primera parte está formada por dos capítulos. En el primero hay una discusión de la noción de asociación en el seno de la comunidad de expertos y desde el sentido común. Concluimos con la construcción de un concepto de asociación, empresa necesaria dada la controversia acerca de lo que es y no es asociación en algunos sectores tanto de la trama de especialistas como de políticos de la Administración o eclesiásticos. Así como el primer capítulo trata de la asociación como figura genérica, el segundo capítulo está centrado en el asociacionismo religioso católico.

Este capítulo segundo consta de dos partes bien diferenciadas. La primera parte es de carácter teórico y tiene por finalidad aclarar la noción de asociación religiosa católica en el contexto de la problemática de la estructura asociativa compartida por la sociedad civil y la Iglesia. La segunda parte enmarca temporal y geográficamente el objeto describiendo el campo empírico sobre el que se va a practicar el análisis.

La segunda parte de la tesis, ordenada en tres capítulos, expone, en síntesis, las relaciones entre estructura de clase y estructura asociativa, y las diferencias existentes entre las asociaciones en las cuestiones de segregación, capitalización social, modelo corporativo y narración de clase.

Esta segunda parte se estructura en tres capítulos. En el capítulo numerado como tercero se aclara la noción de clase social con la que operamos (primera parte); se sistematizan las referencias teóricas que respaldan la tesis de una distribución desigual de la asociatividad y de los ciudadanos en diferentes asociaciones en virtud de su condición de clase social (segunda parte). En ese mismo capítulo tercero describimos los mecanismos por los cuales las asociaciones realizan esa segregación (tercera parte) y observamos las consecuencias que tiene esa desigualdad asociativa desde la perspectiva del capital social (cuarta parte) sobre la comunidad ciudadana (quinta parte).

El capítulo cuarto recoge y ordena sistemáticamente las diferencias morfológicas que sobre las asociaciones imprime la clase social de los socios y la posición corporativa en la estratificación social de la comunidad ciudadana. Las diferencias establecidas caracterizan a distintos modelos corporativos de asociaciones clasales. Mostramos cómo esos modelos atenúan o amplían sus diferencias en razón de tres factores: la estructuración narrativa de la

asociación; su ideología corporativa autoritaria o liberal, conservadora o innovadora; y la conciencia de clase que promueve la narración corporativa.

El relato de clase es el objeto del quinto y último capítulo. Las asociaciones religiosas suelen ser asociaciones centrales para el sentido de vida de sus afiliados. El quinto capítulo afronta las diferencias que existen entre las asociaciones clasales en referencia a la formación de la identidad de clase y a la promoción de las estrategias materiales en la estructura de clases. Sendas referencias son los elementos que componen la conciencia de clase.

El material empírico se dispone como prueba que justifique las diversas afirmaciones que se cruzan a lo largo del texto o que las ilustre. En el anexo emplazado al final de la tesis exponemos la descripción de una muestra de asociaciones religiosas católicas del contexto estudiado, seleccionadas con el criterio de dar cabida a los diferentes tipos que se habrán ido estableciendo en la investigación.

3. Proceso de investigación

La metodología que emplea un investigador en un trabajo para elaborar un cuerpo coherente de reflexiones y probar la veracidad o falsedad de las hipótesis, puede ser expuesta de distintas formas. En nuestro caso presentamos una narración del proceso real de investigación y de qué modo fue tomando forma el objeto buscado. Así, se quiere dar cuenta del proceso de investigación, con sus yerros y aciertos, lo que contribuirá a aclarar los porqués del resultado y ayudará a formar mejor una opinión sobre el fin inmediato para que es defendida esta tesis.

La investigación se desarrolló en tres fases que cercaban progresivamente la cuestión del asociacionismo clasal. La investigación por cercamiento fue estrechando el círculo en torno al objeto para, una vez establecido², buscar las evidencias sobre el alcance del hecho clasal sobre el asociacionismo.

Es norma conocida y aconsejable que se deben realizar los planes de investigación con los dispositivos de análisis distribuidos previamente y ajustados a las preguntas que conducen a demostrar la hipótesis planteada. Pero, más allá de las hipótesis e intuiciones iniciales, no sabía exactamente lo que había que buscar hasta que lo encontré. Tras mucha búsqueda creo que logré formar un cuerpo de criterios que permitían seleccionar aquellos hechos pertinentes para demostrar las hipótesis que se fueron desarrollando. Gran parte de ese proceso fue captar hechos que sucedían y que no eran explícitos, darles un nombre y situarlos dentro de un marco explicativo general. Conforme consumí la literatura al respecto vi que muchos de éstos eran hechos que ya habían descubierto con anterioridad otros autores mientras que otros permanecían inéditos tal como los enunciaba.

3.1. Primera fase. Estructura, Conciencia, Biografía y Organización de Clase.

² Esta ronda, a la larga, fue un error grave ya que me dispersó hacia múltiples puntos de interés. Como la estrategia consistía en compaginar una primera aproximación empírica con la consulta bibliográfica, multipliqué las direcciones de búsqueda. Esto me llevó a realizar exploraciones en campos como jóvenes, sociabilidad, legitimación de la autoridad en organizaciones, voluntariado, ritos y transeuntismo, que posteriormente no tuvieron utilidad directa en la tesis y que me podía haber ahorrado sin muchos costes.

La primera fase se centró sobre el fenómeno de la estratificación y desigualdad social. Fue decisiva la incorporación al equipo del proyecto internacional de Estructura, Conciencia y Biografía de Clase (E.C.B.C.), liderado por el sociólogo Erik Olin Wright, y dirigido por los profesores Julio Carabaña y Juan Jesús González en su versión española. Esa incorporación fue posible por la concesión en 1992 de una beca del Ministerio de Educación y Ciencia a través del subprograma de Formación de Profesorado Universitario del programa de Formación de Personal Investigador.

Dentro del amplio campo de estudios que generó el Proyecto E.C.B.C., me especialicé en cómo el asociacionismo operaba en la sinergia entre la estratificación de clases sociales y la vida cotidiana de los sujetos individuales y colectivos. Efectivamente, el ciclo era un bucle continuo: la estructura de clases sociales actuaban sobre la estructura asociativa de la comunidad social y viceversa. Este bucle lo resumimos con la fórmula adaptada de Pierre Bourdieu: la asociación es un enclasado enclasante.

El asociacionismo ha centrado mi atención principalmente porque estimo que agencias secundarias como éstas son lugares privilegiados de construcción y transformación social dada su capacidad de vinculación de procesos microsociales con la dinámica macrosocial. En este sentido son objetos transicionales de la realidad socio-política, noción adaptada de como lo definen los psicólogos aplicado a su área de saber: entes que encauzan el tránsito de una zona a otra de la realidad social sin producir transtornos en el sujeto, personal o colectivo.

Fue en el seno del equipo donde logré formular las bases de la tesis, especialmente por las contribuciones de los profesores Juan Jesús González y Julio Carabaña, promotor y director de la tesis, respectivamente. Del equipo formaba parte el Profesor Juan Jesús González, quien ya había prestado una amplia dedicación al estudio del asociacionismo y que tenía formulaciones al respecto de la relación entre asociacionismo y estructura de clases a través de su estudio de revisión de la noción clásica de "organización de clase". Fue tras varias conversaciones con el Profesor Juan Jesús González, que recogí varias posibles hipótesis de trabajo y, sobre todo, un aparato teórico que enmarcaba el fenómeno del asociacionismo en relación con la estructura de clases sociales. El primer esquema de la tesis, y la orientación y apoyo para iniciarla, se los debo al Profesor Juan Jesús González.

El marco empírico sobre el que he manejado los parámetros de asociacionismo y clase social fue la Encuesta de Estructura, Conciencia y Biografía de Clase realizada en España en 1991 (Encuesta E.C.B.C.'91), en cuyo trabajo de campo participé apasionadamente en la medida de mis limitadas habilidades. A partir de la explotación de los datos de la E.C.B.C.'91, el Profesor Juan Jesús González realizó un informe sobre "Organización de clase" que enmarcaba cuantitativamente nuestro tema. Esta tesis se asocia a ese estudio general aportando una investigación cualitativa sobre un retal de la estructura asociativa. La inserción en el equipo E.C.B.C., con sede en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) y especialmente a través del seminario celebrado varios años en el Instituto de Estudios Sociales Avanzados (I.E.S.A.), me ayudaron a ir refinando las técnicas de análisis y madurar la

reflexión teórica ya que periódicamente presentábamos resultados de nuestras investigaciones³.

En este tiempo de inserción, me encontré un artículo que me impresionó mucho, el del belga José Comblin (1983), titulado "Movimientos apostólicos y pastoral latinoamericana". En él exponía de qué manera en las sociedades duales latinoamericanas, las asociaciones religiosas católicas de las clases acomodadas imponían sus pastorales y cómo era la relación con las personas de extracción popular. En la introducción escribía una invitación que decidí aceptar: "Este artículo no pretende ser una investigación sociológica. Por el contrario, desearía expresar una llamada a los sociólogos de la religión para que estudien un fenómeno tan amplio y tan importante en la Iglesia de hoy, y que, salvo raras excepciones no parece haber merecido la atención de la ciencia hasta el momento presente. Cada movimiento merecería estudios sociológicos específicos, y el modelo que los une podría suscitar más interés todavía." Le localicé en Brasil con el fin de comentar con él las ideas y la hipótesis general de la tesis. Le escribí en una larga carta con el deseo de que me hiciese comentarios a las ideas que había formulado hasta el momento. También quería que me señalase pistas posibles de investigación. La respuesta de José Comblin fue generosa y me animó mucho a continuar en una línea de investigación que parecía ser relevante y en la que había preguntas significativas sin respuesta.

3.2. Segunda fase. Los cimientos del asociacionismo.

Con el fin de poder conocer suficientemente el mundo asociativo como para ser capaz de discernir aquellos hechos que me condujeran a medir el ascendente de la clase social, me adentré extensamente en el asociacionismo y temas colaterales. Al principio profundicé en la sociedad civil y el asociacionismo general, tema que incluyó un acercamiento a las asociaciones, a las redes asociativas y a los movimientos sociales.

El primer paso empírico fue conocer el mecanismo interno de las asociaciones. Para ello estudié comparativamente tres asociaciones: una fue la Asociación de Scouts de España, otra Juventud y una tercera, Montañeros de Santa María. El estudio consistió en una comparación de sus estructuras normativas, especialmente en la toma de decisiones, en sus ritos internos, en los procesos de cambio corporativo y en el análisis de las formas de conflicto. Fue un trabajo principalmente descriptivo. Su papel en la tesis estuvo sobre todo en constituir un ejercicio de análisis de asociaciones que me permitió madurar una serie de preguntas claves y dispositivos de análisis. En resumen, perfiló en la práctica el método que estaba componiendo para comprender la estructura y dinámica de una asociación juvenil.

En la investigación hay varios conceptos teóricos que fue necesario reflexionar largamente. El primero, el mismo de asociación. Después el de movimiento social. Otro en el que invertí esfuerzos fue el de sociedad civil.

Para este último concepto, sociedad civil, seguí cuatro líneas, con algunas ramificaciones. La primera, las distintas publicaciones del Profesor Víctor Pérez Díaz, que constituyen la base de

³ Especialmente agradezco la atención de Araceli Serrano, Sonia Casado, Jaime Rivière, Javier Noya, Obdulia Taboadella, Valeriano, Miguel Angel Caínzos y otros compañeros del Instituto de Estudios Sociales Avanzados.

muchas de las ideas y que me suscitaron varios problemas adicionales. Algunas de las ideas las trabajé en su curso de doctorado comparando las estrategias civiles emergentes de las corporaciones de Escrivá de Balaguer e Ignacio de Loyola. Segundo, el excelente volumen de Cohen y Arato (1992) que me aportó un recorrido histórico muy claro. Tercero, la concepción gramsciana de sociedad civil. A esto me orientó mucho el libro de Rafael Díaz-Salazar sobre el proyecto de Gramsci. La idea de la mecánica de la sociedad civil de Gramsci, aunque es más aplicable a sociedades de clases duales, enriqueció y centró mucho mi marco teórico. En el doctorado dirigido por el Profesor Díaz-Salazar en que participé tuve la oportunidad de pensar y exponer acerca algunas de estas ideas aplicadas a relaciones interasociativas en el mapa de organizaciones religiosas en el Este de Europa. En cuarto lugar, me enriqueció toda una serie de publicaciones alrededor del Profesor Tomás Rodríguez-Villasante, Tomás Alberich y una serie de asociaciones y movimientos que catalizó una red llamada Congreso Internacional de Movimientos Sociales (C.I.M.S.). De ese momento del proceso de investigación y de la síntesis que hice son la mayoría de las reflexiones sobre sociedad civil expresas en esta tesis.

La noción de asociación tuvo mucho trabajo. Seguí dos direcciones de recogida de materiales para pensar. Por una parte, qué definiciones de asociación usaban los especialistas. Segunda, qué nociones se utilizaban entre la gente común. Para esto último, trabajé en grupos de discusión (grupos realizados en la sede de la Escuela de Animación Social de la Comunidad Autónoma de Madrid en 1995) y realicé una encuesta en dos de las aulas en que impartía clases, a 157 alumnos de primer curso de una Escuela de Trabajo Social, a finales de 1995. De todo este material extraje una gran batería de criterios de definición que aclararon las tendencias ideológicas y cíclicas en la conceptualización de la asociación. El resultado cuajó en un texto que forma parte casi íntegra de la tesis como primer capítulo.

El movimiento social fue el tercer gran concepto sobre el que estuve trabajando. Los movimientos sociales eran un paso obligatorio por cuatro motivos. Primero para aclarar su posición en las teorías sobre asociacionismo ya que la noción era muy distinta en unos autores y otros. Segundo, porque los movimientos sociales han concentrado la mayor parte de la literatura escrita sobre asociacionismo las últimas tres décadas. Tercero, porque ha sido campo de un intenso debate en el que se jugaban discusiones sobre la clase social que eran muy fructíferos. Cuarto, porque es un concepto confuso dentro de repertorio de colectivos religiosos católicos (algunas asociaciones tradicionales suelen denominarse movimientos y hay una ola de asociacionismo fundado en los años ochenta que son conocidos como los "nuevos movimientos").

Para esta reflexión me valí de dos cauces. El primero, de discusión con expertos. El segundo, de estudio de dos movimientos sociales que en el período de la tesis tuvieron relevancia. Fue una buena contribución la participación en el doctorado del Profesor Enrique Laraña sobre nuevos movimientos sociales y varias conversaciones que tuve con él sobre este tema. Me resultaron muy interesantes tanto algunas precisiones metodológicas (en línea con los logros de la sociología relativista de la etnometodología) como sobre la relación con la identidad y la clase social.

Me abrió una mina de incentivos y fuentes de información la participación en la red C.I.M.S. Primero, me sugirió muchas reflexiones alrededor de un nuevo concepto del campo semántico

de lo cívico, la red social o red asociativa. Segundo, me puso en contacto con agentes sociales de diversos campos: culturales, vecinales, ecologistas, pacifistas, feministas, etc. Tercero, me aproximó a varios textos y a un proceso en el que se estaba investigando-actuando sobre el campo de los movimientos sociales. Cuarto, me introdujo en una metodología de investigación más participativa, en línea con la Investigación-Acción Participativa (I.A.P.), que después encontré formulada en el paradigma del socioanálisis⁴. Y por último, en quinto lugar, permitió que cruzara algunas conversaciones interesantes en varios encuentros de la comisión científica del Congreso en la que estuve participando un tiempo.

Los análisis empíricos de esta etapa se enfocaron en dos movimientos. Uno fue el movimiento ultraderechista español que tuvo su auge en la primera mitad de los noventa y el segundo fueron las movilizaciones de la Plataforma que reivindicó el 0,7% del Producto Interior Bruto destinado para Ayuda al Desarrollo.

El movimiento ultraderechista de principios de los años noventa me interesó para explicar las razones de la acción neofascista en Europa; también por la oportunidad de estudiarlo en vivo a través de la observación participante; y, finalmente, me interesó por las fuertes diferencias que existían dentro del movimiento tanto entre las culturas de las corporaciones que lo formaban, como en sus modos de organización y el perfil social de los miembros de las mismas. Había también un sentido de fondo que consistía en observar con cercanía cómo los mecanismos asociativos pueden estar dispuestos para generar autoritarismo y narraciones de exclusión exacerbada de matriz parcialmente clasista. Para esa investigación asistí a numerosos actos de diferentes entidades y realicé diversas exploraciones: observación de propaganda callejera de la Falange Española Independiente, entrevistas con sus líderes y otros de Juntas Españolas, Bases Autónomas, Terceristas, etc., manifestaciones ultraderechistas, análisis de abundante documentación de varias organizaciones, conferencias, entrevistas a víctimas de agresiones ultraderechistas, entrevistas a miembros de grupos de "rapados", Bases Autónomas y otros grupos.

El segundo trabajo de campo fue la observación participante en las movilizaciones por la promoción del 0,7% que se produjeron en todo el país en el otoño de 1994. Diversas conversaciones, la inserción en vivo durante un mes y la discusión pública en torno a las movilizaciones fueron muy reveladoras. Lo más relevante de aquella exploración fue ver la estructura interna de la red asociativa y comprobar en vivo las características de la típica acción colectiva de los nuevos movimientos sociales.

Algunas cuestiones sobre la tesis había que estudiarlas en asociaciones no religiosas, de carácter genérico, con el fin de relativizar y comparar los fenómenos en las asociaciones

⁴ Con respecto al paradigma y las técnicas de investigación social tenemos las principales referencias en las siguientes fuentes. Para la estructura metodológica formada por el paradigma clásico, el relativista y el socioanalítico seguimos las ideas de Jesús Ibáñez (1979, 1985 A y B, 1990 A y B y 1991) y Lamo de Espinosa (1990). Para desentrañar las técnicas seguimos principalmente los textos de Luis Enrique Alonso en los ochenta y noventa recogidos en 1998 y los manuales de Bogdan y Taylor (1975) y García Ferrando y otros (1986). Además, las siguientes investigaciones fueron modelos de referencia para la propia: Bernstein (1971), Aparicio y Tornos (1995), Bottomore (1954), Collins (1979), Comblin (1983), Goldthorpe (1969), Jóvenes en Libertad (1987), Pérez Díaz (1987), Pin (1961), Ramírez (1984), Rodríguez-Villasante (1984) y Yinger (1970).

religiosas. Además había que realizar algunas exploraciones para aclarar y reflexionar acerca del marco general de participación social, asociacionismo y clase. A ello ayudó la numerosa bibliografía ya leída y también algunas exploraciones a las que se dedicaron bastantes esfuerzos. Como la idea de fondo fue ir acercándose al problema central en espiral, de lo más global a lo particular, un paso necesario era un estudio de ciertos aspectos del asociacionismo juvenil.

También han sido una inestimable ayuda para encuadrar nuestro análisis en el panorama general de estudios, varias conversaciones con el Profesor Rafael Prieto Lacaci, experto en el tema. El Profesor Rafael Prieto Lacaci es el sociólogo que más ha publicado sobre el tema del asociacionismo juvenil en España en las dos últimas décadas. Mantuvimos varios intercambios sobre asociacionismo general y asociacionismo religioso católico, y abundamos en comentarios acerca de los datos disponibles sobre las tasa de asociatividad y las correspondencias con la clase social de los socios.

Los dispositivos de investigación fueron varios. Primero, grupos de discusión con afiliados; segundo, retratos de socios típicos; tercero, análisis de la estructura de la zona civil escultista; cuarto, sobre relaciones interclasistas asociativas, un análisis de voluntariados de marginación; quinto, una línea de investigación en asociación en contextos de transeuntismo; sexto, grupos de discusión sobre participación social; séptimo y último, entrevistas y observación participante sobre asociaciones religiosas no cristianas y peñas folclórico-religiosas.

3.1.1. Grupos de discusión con afiliados

Lo primero que investigué fue sobre la motivación para participar en las asociaciones y el fenómeno de la capitalización personal en esas entidades. Con este fin y en colaboración con la Escuela de Animación de la Comunidad Autónoma de Madrid seleccioné dos grupos de una docena de personas que cumplieran las condiciones de tener un experimentado curriculum asociativo. Con cada uno de los dos grupos estuve trabajando un mes con cuatro sesiones semanales de cuatro horas cada una. La investigación se encuadró dentro de un programa de *formación con esta metodología de grupo de discusión y terminó afluyendo a un proceso de Investigación-Acción Participativa*. Estuvimos trabajando sobre muchos temas generales del asociacionismo además de los dos iniciales sobre los que extraje muchas conclusiones. El trabajo fue largo y quizás demasiado minucioso, lo que al final generó mucho material que ayudó a formar el sedimento del marco teórico, pero que finalmente no ha tenido utilidad directa.

3.2.2. Retratos de socios típicos

En segundo lugar, y a la vista del análisis panorámico que dieron los afiliados veteranos de los grupos de discusión, diseñé un catálogo de socios típicos y busqué entre los contactos en diferentes asociaciones a individuos con los que conversé largamente hasta hacerme una idea de su situación. Algunos de esos casos constan directamente en la exposición en forma de retratos. Los retratos sobre los que trabajamos fueron: el ingeniero-asociativo, el reunionero, el tonto-útil, el asociado consumista, el socio-peatón, los problemáticos crónicos, el coleccionista de experiencias, el empresario o emprendedor, el emancipador, el antiestructuras, el absentista, el simpatizante, el mecenas o el "vicepresidente de Bottomore". Con estos retratos tuve una

aproximación a la vida interna de las asociaciones. Me permitió aproximarme a realidades de casos típicos, comunes en gran parte de los grupos y de los que no conocía casos directos.

3.2.3. La zona civil escultista

Un problema ante el que me hallaba era el de comprender cómo se articulaba la relación de grupos de distinta extracción social en la misma zona civil. Para eso dediqué algún tiempo a estudiar el campo del escultismo, muy extendido y con una distribución de grupos que recogían sectores de toda la escala social. La pretensión no era estudiarlo en profundidad aunque ya tenía cierta experiencia acumulada en cuanto a grupos escultistas por los estudios en profundidad que había hecho ya de dos asociaciones de dicho sector. Aprovechando esa primera aproximación, continué investigando. Las asociaciones estudiadas fueron ocho. En la Asociación de Scouts de España había ya realizado una exploración exhaustiva con varias entrevistas a líderes, a personas que protagonizaron crisis en dichas sedes, y un amplio análisis de documentación. Más profundo fue la investigación en Montañeros de Santa María en donde realicé labores de socioanálisis. Varias entrevistas y análisis de documentación y observación participante permitieron realizar una evaluación de las siguientes agencias también: Scouts de Europa, Scouts Baden Powell, Movimiento Scout Católico, Centro de Codificación y Orientación Escultista (especialmente ilustrativo fue el Museo Scout en el que pasé varias jornadas extrayendo información sobre todo iconográfica y documental).

3.2.4. Sobre relaciones interclasistas asociativas: voluntariados de marginación

Los dispositivos que incidieron más directamente en la tesis fueron los dos siguientes: la investigación sobre relaciones interclasistas desde claves asociativas y el socioanálisis del asociacionismo en infraclasses⁵.

En el primer plan, se estudiaron fundamentalmente dos modos de voluntariado de marginación. El primero, el realizado desde el Voluntariado de Marginación Claver y la plataforma española de voluntariados del entorno jesuítico. Segundo, el que se practica en el entorno de las obras de San Juan de Dios. Estos dos análisis exhaustivos fueron complementados posteriormente al conocer las prácticas de proximidad a la marginación de otras asociaciones cristianas.

En el voluntariado San Juan de Dios hubo una continua observación participante que remató en socioanálisis. En el entorno de voluntariados de marginación promovidos por miembros de la Compañía de Jesús hubo una investigación con más recursos: entrevistas personales, grupos de discusión, análisis de documentos, una encuesta y varias sesiones socioanalíticas.

En esta ocasión también realizamos una encuesta en uno de los voluntariados. El proceso fue el siguiente. Primero, formamos un equipo que estaba compuesto por tres personas del Voluntariado de Marginación Claver (V.M.C.), por un psicólogo político, Alejandro Romero, que era un colega al que propuse realizar juntos la investigación, y yo mismo. En ese equipo se definieron primero los fines de la encuesta y luego los objetivos se concretaron en preguntas

⁵ Por "infracalse" entendemos aquellas personas que no participan en la clase social económica por razones de exclusión social.

a realizar en el cuestionario. La razón que movió a la encuesta es dar a conocer cuáles son las principales características definitorias de las posiciones sociales de los voluntarios que pertenecen a Claver y cuál su postura referente a la identidad y formación en este Voluntariado. El procesamiento de este cuestionario nos facilitó una radiografía veraz en la que enmarcamos la estrategia cualitativa de investigación de los centros de voluntariado, basada en grupos de discusión y entrevistas a afiliados y dirigentes.

El otro objetivo planteado en esta etapa fue explorar el asociacionismo en las personas que están en el margen del mercado de trabajo y en situaciones de exclusión. Para ello, inicié una larga inserción en el Albergue de transeúntes de San Juan de Dios en donde semanalmente durante dos años he estado reuniéndome con un grupo de personas albergadas en un proceso socioanalítico en torno a la participación social y el asociacionismo.

Por último, se realizó una exploración acerca de dos asociaciones religiosas no católicas y una tercera sobre las asociaciones festivo-religiosas en forma de peñas. Las dos organizaciones elegidas fueron el Centro de Estudios Gnósticos y la asociación ufológica RAMA. En estas dos agencias realicé entrevistas personales aunque con bastantes dificultades para aclarar suficientemente el fenómeno debido a su carácter sectario. Donde sí pude profundizar mucho fue en la Romería de San Lorenzo de El Escorial en donde realicé entrevistas y observación participante y cuyo resultado fue suficiente como para incorporarse directamente al plan final de la tesis.

Al terminar esta segunda fase revisé el trabajo realizado y en la evaluación pesaban como aspectos favorables el bagaje de conclusiones que hemos ido presentando y que fundamentalmente cumplieron tres funciones. Primera, la maduración teórica. Segunda, la maduración de las técnicas de investigación. Y la tercera función, haber profundizado en el conocimiento de la respuesta a la hipótesis que nos planteábamos, aunque desde esa aproximación en espiral. Como críticas, se contaron tres: primera, una aproximación demasiado dispersa. Segunda, una visión excesivamente patologizada del fenómeno asociativo ya que la selección de materiales incide en un aspecto conflictivo. También se vio como crítica el peligro de generalizar la anécdota a teoría, lo que precisaba reducir el campo de análisis a una realidad abarcable que evite que la investigación sean sondas lanzadas a una realidad demasiado amplia.

3.3. Tercera fase. Análisis de clase del asociacionismo religioso católico en el Madrid de 1982 a 1997

A esta tercera parte llegamos con un amplio bagaje en asociacionismo y con un aparato de análisis para discernir la influencia del hecho de la clase social en las asociaciones.

Para realizar el análisis específico se eligió el asociacionismo religioso católico limitado geográficamente a Madrid y temporalmente al quinquenio 1982-1997 (la justificación de ambas fechas es el inicio y final de una etapa de la Iglesia de Madrid que explicamos más ampliamente en el capítulo segundo).

La elección del asociacionismo religioso se debió a varias razones. La primera es que el análisis clasal del asociacionismo se había hecho sobradamente en asociaciones instrumentales

como el mundo sindical (la tesis de la Profesora Obdulia Taboadella, realizada en el seno del equipo E.C.B.C., y las investigaciones y comentarios de la investigadora Maite Vargas, del I.E.S.A., me habían aproximado mucho al tema), por lo que creía que era más interesante centrarme en buscar los efectos clasales en asociaciones expresivas.

La segunda razón proviene de Milton Yinger, que evalúa que respecto a las diferencias de clase "en ningún sitio son más claras las diferencias que en los diversos movimientos religiosos." (1957:233). Esta afirmación, probada en el panorama anglosajón, debía ser contrastada en nuestro país. Evalué que había una posibilidad de hacer una contribución original en el campo de la sociología de la religión y que el asociacionismo religioso, especialmente el católico, es un campo privilegiado para el estudio de los efectos de clase (más argumentos en esta línea se exponen al comienzo del capítulo segundo).

Esto requería un enfoque del asociacionismo católico. Para esa orientación fue crucial el estudio que Díaz-Salazar (1991) realizó sobre el programa de Gramsci. Díaz-Salazar establece dos ejes en el análisis que Gramsci hace de la zona católica: las redes de instituciones y las culturas institucionales en tensión en esas redes. Nuestra tesis parte de ese programa de investigación para dar respuesta a varias de las preguntas que proyecta Díaz-Salazar desde la analítica gramsciana, uniéndolas en un estudio de los grupos religiosos en el sentido de "intelectuales orgánicos" y "comunidades nucleares". Concretamente, hemos querido observar los recursos asociativos de la red asociativa de la zona católica, observar los modos de correspondencia clasista, sistematizar sus diferencias en los factores de organización y establecer su tratamiento de la identidad y las estrategias materiales de clase, en el contexto de una comunidad urbana.

Como expone Díaz-Salazar (1991:93), el análisis de las tensiones entre organizaciones (concretamente entre la Acción Católica y el Partido Popular Italiano, ambos promovidos por la Iglesia aunque con bases sociales diferentes) es explicado por Gramsci en virtud del distinto origen de clase que lleva a una divergente defensa de intereses materiales que rompe el universalismo católico. Díaz-Salazar concluye en su obra que una de las grandes aportaciones de Gramsci a la sociología "consiste en dar una explicación sociopolítica de las diferencias y tensiones en el seno de la Iglesia." (1991:73).

Weber, en esa línea argumental, muestra cómo las religiones, aunque tengan su origen en una comunidad con unas condiciones de clase determinadas que marcan su ascendente sobre el modelo religioso, se extienden de forma pluriclasista absorbiendo nuevas influencias del estilo de vida de esas clases nuevas. Yinger, comentando estas tesis weberianas, afirma: "Gracias a este proceso, las religiones mundiales han dado lugar a un sistema múltiple de modos de abordar los problemas fundamentales de la vida, entre los cuales sistemas los diferentes estratos pueden seleccionar los matices con los que mejor congenien y con los que al mismo tiempo tengan en común algunos puntos de vista." (Yinger, 1957:213).

Una pregunta que Víctor Pérez Díaz ha formulado en un reciente artículo⁶ da nombre a una tercera razón que me convenció de dicha elección: en la realidad española la trama asociativa

⁶ "Conviene recordar que la disposición para participar en el debate sobre asuntos públicos supone el desarrollo de capacidades cognitivas, emocionales y morales relativamente complejas por parte de los agentes. (.) ¿cuál es la

más extensa, la católica, apenas ha sido estudiada, sobre todo en el aspecto de su contribución a la sociedad civil. Como nuestra tesis se ha centrado sobre la idea de la desigualdad en la sociedad civil, el enfoque nos resultó muy atractivo. La circunscripción al asociacionismo religioso católico tenía potencial para hacer alguna propuesta inédita al estudio de la sociedad civil en nuestro país.

El proceso en esta tercera fase requirió en primer lugar delimitar el objeto. Esa acotación era tanto conceptual como histórica: qué es el asociacionismo religioso y cómo fue su curso en el período elegido.

Un segundo elemento que ayudó al encuadre del objeto fue el acceso a la encuesta realizada por González Blasco y González-Anleo (1992) sobre religión y sociedad en España, a la encuesta realizada por José Antonio Rivera Moreno (1997) a 1220 grupos cristianos juveniles en Madrid y la realización de una encuesta propia a una asociación religiosa católica a nivel estatal, la Comunidad de Vida Cristiana. De la primera encuesta hicimos una explotación de datos que permanecían inéditos, pero la muestra no era suficientemente amplia como para tamizar la realidad de las personas afiliadas a entidades religiosas. Los cuestionarios de Rivera Moreno los recodificamos, grabamos los datos e hicimos una explotación propia con un nuevo enfoque al que realizó el autor para su tesis doctoral. La tercera encuesta, a la Comunidad de Vida Cristiana, en realidad son tres cuestionarios con tres tipos de destinatarios imbricados: 1244 personas, 179 pequeños grupos y 38 comunidades locales.

El tercer elemento fue todo el trabajo empírico en dos niveles: primer nivel, instituciones diocesanas y plataformas particulares donde concurrían las redes asociativas religiosas; segundo nivel, asociaciones específicas. Para ello realicé procesos de Investigación-Acción Participativa, observación participante, entrevistas, análisis institucionales, grupos de discusión y otras técnicas de investigación social en los siguientes organismos madrileños durante cinco años: Coordinadora de Movimientos Cristianos de Madrid, Consejo Diocesano de Laicos, Consejo Pastoral Diocesano, Delegación Diocesana de Pastoral de Juventud, Subcomisión de Juventud de la Comisión de Apostolado Seglar de la Conferencia Episcopal Española, ocho vicarías, actos públicos y encuentros de la Iglesia de Madrid, colegios, parroquias y asociaciones religiosas católicas de jóvenes. Entrevisté y activé procesos socioanalíticos con monitores seculares de grupos religiosos, religiosos, sacerdotes y seminaristas.

De las distintas técnicas de investigación social aplicadas en cada uno de esos ámbitos resultó un material con el que comencé a comprobar la pertinencia de las diferentes hipótesis que habíamos sistematizado acerca del ascendente clasal en el asociacionismo.

contribución que la religión católica, es decir, que la iglesia jerárquica, de un lado, y que las varias 'familias' de la comunidad de los católicos, de otro, están haciendo, justamente en este fin de siglo, a la formación de estas capacidades y estas disposiciones, y, por implicación, al desarrollo de la sociedad civil? A mi juicio, ésta es la pregunta crucial." Pérez Díaz, 1997:19.

PRIMERA PARTE:
ASOCIACIONISMO CIVIL RELIGIOSO CATÓLICO

CAPÍTULO 1. LA NOCIÓN DE ASOCIACIÓN

PRIMERA PARTE. EL PROBLEMA DE LA NOCIÓN DE ASOCIACIÓN

El asociacionismo se resiste a la definición. Es una resistencia que se confirma frecuentemente en las obras especializadas. A pesar de que la asociación fue un objeto de atención desde las primeras décadas de teoría sociológica moderna, más de un siglo después, algunos de los autores más sensibles a este fenómeno reconocen que no hay todavía una conceptualización adecuada de la asociación.⁷ Como la unidad de nuestro análisis es la asociación, consecuentemente, hemos buscado una noción del objeto de investigación. Ante la dificultad de encontrar en la teoría y en la práctica una definición que englobara todo el hecho asociativo, iniciamos una reflexión amplia sobre la definición de la forma asociativa. Definir asociación no es simplemente un ejercicio académico sino que bajo cada formulación subyace una comprensión de la estructura de la realidad asociativa. El gran problema de la teoría del asociacionismo es, en primer lugar, un problema de noción.⁸

De la conceptualización de asociación dependen muchos aspectos cruciales para el análisis tanto del fenómeno asociativo como de la sociedad civil. En primer lugar, y por empezar por un aspecto polémico, la noción determina las tasas asociativas, la asociatividad⁹. Babchuk, uno de los estudiosos más perspicaces sobre asociacionismo, nos confirma, tras una larga trayectoria como investigador en asociacionismo, que la proporción de afiliados que se establece en un país depende de la definición de asociación y de la idea de pertenencia que formule el estudioso.¹⁰

Al definir asociación, uno necesariamente está no sólo diciendo que sí a ciertos hechos sino, sobre todo, excluyendo otros. En nuestra realidad de asociacionismo religioso observamos que si se aplicaba un criterio u otro, se ignoraban tramas muy relevantes que están actuando con mucha incidencia en la sociedad civil. Tras algunas nociones de asociación queda un residuo sin el cual no es posible explicar la realidad ciudadana. La mayor parte de las veces es algo ignorado por el analista y otras veces es una exclusión conscientemente asumida.

Por último, la debilidad del concepto de asociación es una de las claves para explicar la insuficiente teorización sobre este fenómeno, tal como han puesto de manifiesto los análisis sobre movimientos sociales, que han desactualizado los estudios de asociacionismo al abrir todo un campo de formas asociativas que se desconoce como operacionalizar dentro de los

⁷ Así lo establece claramente el patriarca del asociacionismo, Arnold Rose: "...las asociaciones 'voluntarias' constituyen un concepto (aunque nunca haya sido formulado de modo preciso) de la sociología..." (1954:211).

⁸ Esta carencia está reconocida ya a finales de los años cincuenta, tras las obras doradas sobre asociacionismo. Consultar Rose (1954), Babchuk y Gordon (1959 y 1969), Banton (1968) o Meister (1972). En un ámbito más local, esa dificultad ha sido suscrita recientemente por autores españoles de diversas tendencias: Bonachela (1983), Alberich (1994), Prieto Lacaci (1991), Casado (1992), González Blasco y González-Anleo (1992), Rodríguez-Villasante, (1992), Navarro y Mateo (1993) o Prieto Fernández (1994).

⁹ J.J. Linz (1971).

¹⁰ "Las diferencias en las mediciones dependen tanto de la definición de asociaciones voluntarias como de los métodos empleados para recoger información sobre la pertenencia." Babchuk y Gordon (1969:33).

esquemas tradicionales de afiliación. Manuel Bonachela Mesas, en su tesis doctoral, parcialmente publicada en 1983, llega a una conclusión similar sobre el "conjunto de imprecisiones y ambigüedades en torno a lo que en la tradición académica occidental viene entendiéndose por 'asociaciones voluntarias'..." (1983:39-40). El mismo Albert Meister, el teórico europeo con más dedicación al asociacionismo, apunta el desinterés de algunos analistas por sistematizar un programa de investigación sobre el hecho asociativo desde el mismo fundamento de la noción.¹¹

No todo el déficit teórico pasa factura a los investigadores, sino que el fenómeno asociativo tiene unas especiales dificultades que conviene ponderar ya que impiden la posesión pacífica de un concepto de asociación. Hemos ordenado las dificultades generales en once categorías relativas a la morfología de su ordenación, a su relación con otras formaciones corporadas y a la práctica investigadora.

Primera dificultad. La asociación es multiforme. Esa multiformidad se desarrolla en varias direcciones, sincrónica y diacrónicamente, además de estar afectada por un continuo movimiento caótico.

1. Sincrónicamente. Hay muchas diferencias morfológicas entre asociaciones que llevan a dudar sobre la conveniencia de compararlas. Las formas de ordenación interna son muy divergentes tanto entre distintas sociedades como dentro de una misma comunidad local. En nuestras observaciones del asociacionismo religioso nos hemos encontrado asociaciones sin una forma estable, de gran tamaño y con una fuerte incidencia local, al lado de asociaciones pequeñas, altamente formalizadas y sin apenas isomorfismo con el contexto civil en que se hallan. Esas diferencias, que eran patentes entre distintas culturas¹², progresivamente se aplican al interior de nuestras sociedades de subculturas diversificadas.

2. Diacrónicamente. Una misma asociación puede cambiar mucho con el tiempo, lo que sólo se puede detectar con observaciones longitudinales que hagan un seguimiento de las diferentes morfologías que va adoptando una entidad a lo largo de los años. Además, en un mismo momento hay entidades de origen muy antiguo que eran consideradas asociaciones en un contexto histórico del pasado y que en el momento del análisis estático, pese a haber conservado su estructura, no son comparables a sus coetáneas. Puede llegar a ser normal que las dificultades que hay en comparar dos asociaciones en un momento de la historia sea la misma duda que existe al comparar a una misma asociación en dos momentos de su trayectoria. El repertorio de formas de ordenarse no es un conjunto estable ni acabado ya que hay una continua creación que desactualiza, cada vez mas rápidamente, los esquemas establecidos desde los observatorios sociológicos. Hay una continua creatividad que extingue e inventa nuevas formas de asociación. Esto ya era un fenómeno vivaz en los años sesenta pero se intensifica en el último tercio de siglo con el paso de la formación de masas al

¹¹ "Hay que notar también que si hasta el presente los investigadores no se han preocupado mucho de las asociaciones, esto se debe, como señala Arnold Rose, a que los intelectuales las miran frecuentemente con cierto menosprecio." A. Meister (1971:9).

¹² D.L. Sills habla de estas diferencias entre distintas culturas al situarse frente al problema de la sociología comparada: "Se necesita, sobre todo, y no se ha conseguido ni siquiera aproximadamente, una definición que pueda aplicarse pluriculturalmente y que permita sumar las asociaciones voluntarias que existen en diversas sociedades y, dentro de ellas, en una muestra de comunidades." Sills (1968:617).

movimiento que funciona con una estructura reticular y mediática muy compleja. El orden asociativo que dibujan muchos autores americanos de los años cincuenta y sesenta, herederos de los análisis de las comunidades urbanas anglosajonas de los años treinta, es simplemente un momento del desorden general propio de la creatividad ciudadana.

Segunda dificultad. La asociación es un hecho formal que está amenazado continuamente por la informalidad. Las asociaciones no se sujetan a criterios formales uniformemente, sino que gran parte del asociacionismo se excluye o le excluyen de los formatos reconocidos socialmente como "asociación" o simplemente crean sus propios contextos locales donde poseen una personalidad social y normativa ajena al resto de la sociedad civil y a los ordenamientos dominantes. Esto distorsiona los cálculos del número de asociaciones que se contabiliza. Algunas administraciones como la Comunidad Autónoma de Madrid, ante la magnitud del fenómeno asociativo informal, han iniciado un "registro de asociaciones de hecho" en donde se da un reconocimiento administrativo a una realidad social crecientemente variable. La contabilidad asociativa se invalida tanto por las que faltan como por las que sobran ya que en el registro de asociaciones no se actualizan las bajas de asociaciones que ya no existen, por lo que el número de fundaciones siempre es creciente. Otro desafío a la teoría es que la formalidad de los afiliados varía cada vez más y que algunas asociaciones son en realidad instrumentos jurídicos sin participación social ni un proceso ciudadano detrás, sino meros "montajes" con el fin de dar presencia social a una idea o beneficiarse fraudulentamente. Hay, por ejemplo, asociaciones que son empresas bajo el estatuto de asociación para tener ventajas impositivas y de acceso a ámbitos universitarios y administrativos.¹³ Todo esto lleva a que para poder realizar un recuento verídico del asociacionismo haya que dar cuenta de la estructura de la esfera. Es significativo el hecho de que el asociacionismo religioso católico varíe tanto en los distintos análisis realizados por las oficinas de estadística de la Iglesia, autores especializados en sociología de la religión (Juan González Anleo, por ejemplo), encuestas hechas con cuestionarios enviados a las distintas sedes (Rivera, 1997) o los análisis que se pueden hacer una vez que se ha dado cuenta de la estructura como en nuestro estudio aplicado a Madrid.

Tercera dificultad. Hay una relación muy compleja de interpretación entre estructura asociativa y acción asociativa. En ocasiones el asociado se cree perteneciente mientras que la asociación no le otorga ese estatuto; en otras ocasiones las asociaciones creen que un individuo pertenece a la asociación y por el contrario ese sujeto no se considera afiliado. La participación en las asociaciones es un asunto en constante debate y que, siendo la base de la realidad asociativa, es sustituida frecuentemente por un análisis de formulaciones jurídicas.

¹³ Un caso concreto es el de una asociación con una trayectoria reconocida en distintos consejos de la juventud, que es progresivamente abandonada por sus socios ante la estrategia de mercantilización de la junta directiva que se dedica a organizar cursos en la universidad y en otras áreas de la Administración. La asociación, como es norma usual, continúa aparentando tener el mismo número de socios (el requisito legal de un fichero de socios es normalmente objeto de un continuo fraude) y no muestra ningún cambio. Lo que sí acentúa es su táctica de presencia en medios de comunicación y de representación en distintas plataformas. Pese a que ya no tiene una difusión estatal continúa en posesión de la titularidad de la asociación en muchas provincias. La junta directiva se contrata a sí misma y organiza dentro de la asociación una red de venta piramidal a domicilio. Esta operación se ve muy potenciada por la concesión de una docena de objetos de parte del Estado. La apropiación de la asociación llega a tal punto que el presidente de dicha asociación, por lo demás conocida en ámbitos de asociacionismo juvenil, utiliza los locales como su residencia habitual.

Meister, por ejemplo, analiza el asociacionismo desde la participación social, por lo que su concepto de asociación evoluciona hasta volverse un instrumento de difícil uso como hecho social discernible de la interacción personal. Los ciudadanos no encuadran su participación sólo en los límites institucionales de la asociación en que participan, sino que dentro de ésta desarrollan subasociaciones que sustituyen funcionalmente a las coberturas formales que no es raro que sean simplemente aparatos jurídicos. Este fenómeno de desbordamiento de las asociaciones interna y externamente es una práctica creciente, por lo que puede llegar un momento en que encontremos asociacionismo por todas partes menos en las mismas asociaciones formalmente reconocidas. Esta divergencia de reconocimientos entre la asociación y el asociado es una característica que dificulta los indicadores de auténtico asociacionismo, de las asociaciones reales. No hay un estudio suficientemente detallado que muestre la forma de la participación de la gente dentro de las asociaciones de nuestro país. Los estudios se han basado sobre todo en los datos de número de socios aportados por las asociaciones o en cuestionarios donde el individuo evalúa si pertenece o no a una asociación. Pocas veces se ve la conjunción de ambos criterios¹⁴ o se describe la forma cualitativa del asociacionismo real.

Éste es el debate que afrontó el equipo de la revista *Jove* 2000 dirigido por Eduard Jiménez en 1990, bajo el nombre de la contraposición “*activitat en grup versus associativisme*” (1990:645). Hasta esta década de los noventa había una línea clara en las encuestas españolas convergentes a que el asociacionismo era un continuo entre la sociabilidad y la asociación formal pasando por grupos informales como las cuadrillas vascas¹⁵. Jiménez junto con Busquets y otros, abren una vía más compleja de análisis y, por tanto, más realista. Jiménez tiene un conocimiento interno del asociacionismo que le hace plantear soluciones desde una conciencia clara de la estructura asociativa de varios campos cívicos. Eso le lleva a que en sus trabajos de campo halle una gran actividad asociativa fuera de las asociaciones que de otra forma no se lograría captar. Los propios afiliados a las nuevas asociaciones no identifican bajo tal categoría a sus entidades.¹⁶ Además el análisis pone de manifiesto la disonancia que existe entre participación y asociacionismo formal, lo que nos reafirma en la necesidad de describir la forma del asociacionismo antes de realizar encuestas que lo prefiguren eliminando gran parte de la realidad¹⁷. A esta discordancia se suma el desprestigio de muchas asociaciones y del mismo nombre de asociación, por lo que muchos activistas reunidos rechazan denominarse

¹⁴ Como sí se hizo en la tesis doctoral de la Profesora Obdulia Taboadella defendida en la Universidad Complutense de Madrid, en donde cuestionó la asociatividad sindical y dio cuenta de la estructura del asociacionismo sindical en nuestro país, con resultados que justifican el argumento de disfuncionalidad que estoy exponiendo.

¹⁵ E. Ramírez Goicoechea (1984).

¹⁶ “Los resultados de la presente investigación tienden a demostrar que las cosas forzosamente más complejas, si no queremos imputar a los jóvenes una esquizofrenia más propia de los investigadores. Por ejemplo, más del 50% de los que se dicen asociados no declaran actividad en grupo, mientras que sí lo hacen más del 30% de los que no se declaran asociados.” Jiménez y otros (1990:645).

¹⁷ Una de las estrategias en los estudios empíricos es no definir nominalmente la asociación sino definir la asociación por sus tipos. Esta es la maniobra de conceptualización de asociación en la mayor parte de los estudios sobre juventud y asociacionismo. No se define asociación sino que se da una tipología en la cual uno ha de señalar.

así. A una gran sector de éstos, si se les pregunta por su asociación dirán que la organización donde está no lo es, sino que es otra cosa.¹⁸

Cuarta dificultad. Hay una mediación jurídico-administrativa que distorsiona la noción pública y sociológica de asociación. El Estado y otras agencias con capacidad legisladora (como la labor canonizadora de la Iglesia) tiene una gran capacidad conformadora de la realidad. La legislación renombra la realidad que ya la sociedad ha ido nombrando en su práctica participativa hasta poder hacerla extraña a sus protagonistas y crear el sentimiento de enajenación de su realidad.¹⁹ Esto es algo que se ha detectado en nuestros estudios tanto en el caso del asociacionismo general como en el asociacionismo religioso católico²⁰. La asociación real es constreñida dentro de los límites de la concepción jurídica, dependiente de la ideología política que subyace en la decisión gubernamental. Lo que es un hecho es que convive una realidad asociativa sociológica con una realidad asociativa jurídica que pretende nombrar la realidad y de hecho la conforma, quizás legítimamente, en gran parte según los criterios que establece. Calle y administración mantienen así, una relación muy conflictiva, como se ha manifestado en el debate a raíz del tratamiento legal del voluntariado a principios de los años noventa. El poder legislativo definió lo que es voluntariado creando una gran bolsa de voluntariado "arreal" por su condición de "alegal".

Quinta dificultad. Otro obstáculo viene de la polémica sobre la historicidad de la asociación. Algunos autores apuestan porque sólo se puede hablar propiamente de asociación en los límites de la Modernidad. Otros dicen que es un fenómeno universal y remontan su existencia a momentos arcaicos. Es la divergencia que existe, por ejemplo, entre W.F. Ogburn y M.F. Nimkof (1958) y F.E. Merrill (1969). Los primeros afirman que es un hecho primitivo y no exclusivamente un fenómeno moderno. El segundo cree que sólo puede llamarse asociacionismo al producto de las sociedades modernas. Esto afecta directamente a un campo

¹⁸ En nuestro estudio se comprobó esto y los afiliados hablaban de su asociación bajo el nombre de comunidad, voluntariado, colectivo, grupo, movimiento, parroquia, asamblea, etc. Muchos rechazaban expresamente ser una asociación. Del mismo modo, en los grupos de discusión que se organizaron en la Escuela de Animación de la Comunidad Autónoma de Madrid, hubo un debate muy encendido sobre el nombre de la agrupación en que participaban, mostrando esa estigmatización del asociacionismo como incluso contrario a la idea de participación social.

¹⁹ Se produce un efecto de extrañeza y enajenación similar al que describe Mark Twain en su libro de 1910, "Fragmentos del diario de Adán y diario de Eva", en donde Adán comenta la labor de Eva por poner nombre a todo: "El nuevo ser sigue poniéndoles nombres a todas las cosas, a pesar de mis esfuerzos por evitarlo. Yo tenía un nombre muy adecuado para estas tierras, un nombre musical y hermoso: JARDÍN DEL PARAÍSO. En privado, continúo llamándolo así, pero ya no lo hago en público. El nuevo ser dice que esto está formado exclusivamente por bosques y rocas y paisaje y que, por lo tanto, no tiene semejanza alguna con un parque. Por lo tanto, sin consultarme, lo ha rebautizado con el nombre de PARQUE DE LAS CATARATAS DEL NIÁGARA. Esto me parece bastante arbitrario. Y ya ha colocado un letrero: NO PISE EL CESPED. Mi vida no es tan feliz como antaño."

²⁰ Una de las cifras más cuestionadas en la contabilidad asociativa católica es la de la masa afiliada de alguna de las organizaciones de Acción Católica. Hay una intención determinada de las autoridades eclesiásticas de que conste como una gran asociación que reúne a numerosos fieles. Pero su realidad es otra mucho más modesta. Para eso se cuenta con datos antiguos incluyendo a las personas que en algún momento participaron. En la estrategia de promoción de la Acción Católica General (A.C.G.) algunas autoridades van renombrando a asociaciones informales que simplemente eran grupos de parroquia o a coros de jóvenes que cantan en la liturgia dominical. De esa forma se les dice a los jóvenes que a partir de ahora van a seguir siendo lo mismo pero se les va a llamar A.C.G. La operación consiste en reordenar el campo asociativo desde las autoridades a través de una intervención en los conceptos y los nombres.

asociativo como el católico, con tradiciones asociativas tan antiguas que se remontan en ocasiones a más de quinientos años de existencia (por ejemplo, asociaciones ignacianas o franciscanas).

Sexta dificultad. La asociación depende en ocasiones del contexto de otras entidades en que está institucionalmente insertada. La asociación no se puede analizar de forma descontextualizada del “sociosistema” en que está enredada. Las asociaciones no están uniformemente dispuestas frente a un orden jurídico, sino que frecuentemente están imbricadas dentro de contextos jurídicos e institucionales particulares como la Iglesia (y aún dentro de la Iglesia dentro de institutos religiosos con sus propias normativas y culturas) que no son fáciles de desentrañar. No es sencillo y evaluar su autonomía del entorno mayor donde se ubica parcial o totalmente. Esto, que es un asunto que analizaremos minuciosamente en otro capítulo, se aplica a otros campos asociativos como el de los movimientos sociales. Es el problema clásico de hasta qué punto las asociaciones que forman un movimiento social son una sola organización, tal como se planteaba en el movimiento obrero con la negativa a distinguir institucionalmente las corporaciones obreras como asociaciones diferentes a favor de una única formación con distintas presentaciones institucionales. Es un problema que se plantea sólo cuando el investigador conoce detalladamente la estructura asociativa: algunas asociaciones son meros desdoblamientos que hay que considerar unitarios (es el caso de algunas asociaciones creadas desde partidos políticos) y otras contienen en su seno distintas asociaciones que conviene desligar en dependencia de su grado de autonomía. Las relaciones de dependencia entre asociaciones formando subasociaciones o con instituciones de las que son “asociaciones-satélite” (de una “entidad-matriz”) o “asociaciones-auxiliares”, alarga laberínticamente un estudio que al principio se creía que preguntaba a individuos distribuidos por una serie aditiva de “asociaciones-unidad” aisladas y autónomamente equiparables. La asociación mantiene dependencias jurídicas, financieras, ideológicas, etc. con diversas entidades. Especialmente discutido ha sido su vínculo con el estado hasta el punto de que forma parte de una de las formas de denominar a la asociación: “organización no gubernamental”. La discusión más aguda está al hablar de entidades como los partidos o los sindicatos que son fuertemente financiados, o los colegios profesionales que tienen un doble estatuto civil y estatal que lleva a autores a excluirlos como asociaciones de sus estudios. A esta confusión contribuye también la capacidad camaleónica de la asociación, que se adapta a cualquier entorno institucional de una forma muy versátil y ambigua, en simbiosis tan perfecta que es difícil discernirla.

Séptima dificultad. La competencia interasociativa lleva a que no haya un sentido homogéneo de las situaciones ciudadanas sino que algunas asociaciones estén sometidas a procesos de ocultación. La definición de asociación es muy susceptible de sesgo ideológico por otras asociaciones debido a su implicación en los procesos de poder. Son objeto de intentos de aniquilación por la resta de legitimidad o de su estatuto de asociaciones. Esto ha sido sufrido por movimientos, iglesias o plataformas de diversa índole por parte de altas instituciones con potestad jurídica o por asociaciones antagónicas a las que no se le ha dado o da reconocimiento desde otras asociaciones que dominan un campo concreto o la sociedad civil.

La formación de coordinadoras y federaciones tiene el efecto de consolidar monopolios de lo asociativo con poder de reconocimiento y exclusión.²¹

Octava dificultad. La asociación tiene un problema de nombre. La asociación como sustantivo es un cajón de sastre en el que están muchas entidades distintas que progresivamente se van emancipando para formar su propia categoría socio-política o jurídica: partidos políticos, sindicatos, iglesias, movimientos sociales, etc. La asociación queda así reducida metonímicamente a una parte de lo que es, a las formaciones así reconocidas por la legislación. Esta reducción del concepto sociológico de asociación al concepto jurídico es general en las investigaciones y entre muchos ciudadanos participativos.²² Se corre el riesgo de reducir el asociacionismo a la participación en una corporación específica legalizada; el riesgo de que la asociación sea secuestrada por su personalidad jurídica.

Para superar esa reducción se ha intentado dar otro nombre al concepto para que sea más inclusivo. Se han multiplicado nombres como "organizaciones civiles" (Urrutia, 1992), "organizaciones voluntarias" (Bourdillon, 1945), "movimientos" (Hauser, 1974), "grupos voluntarios" (Gordon y Babchuk, 1969), etc. Vamos a listar a continuación algunos de los nombres usados cotidianamente por diversas personas para hablar del conjunto de asociaciones: acción, agencia, agrupación, alianza, asamblea, base, camino, casa, centro, círculo, club, colectivo, comisión, comité, comunidad, conferencia, congregación, congreso, conjunto, consejo, cooperativa, coordinadora, corporación, corporativa, delegación, equipo, espacio, fomento, fondo, foro, fraternidad, fuerza, fundación, gestora, gremio, grupo, grupo de presión, hermandad, iniciativa, institución, junta, laboratorio, liga, local, lugar, mesa, movimiento, obra, organización, organización no gubernamental, peña, plataforma, promotora, proyecto, red, sector, servicio, sociedad, taller, tribu, unidad o voluntariado. Esta colección da idea de la complejidad.

Novena dificultad. La asociación es un continuo entre distintos ámbitos. Es una zona ambigua entre la sociabilidad y la asociación, lo que plantea una gran incertidumbre sobre casos límite de asociaciones de hecho que casi son simplemente pandillas. La intensidad amical de algunas asociaciones o su reducido tamaño las hace parecerse a simples pandillas pese a que cuenten con una personalidad jurídica. Ésta es una de las cuestiones más complicadas de resolver. También es una zona continua entre distintas categorías como la economía, lo social, lo administrativo, lo político... Hay organizaciones económicas como las cooperativas que son incluidas por algunos autores como asociaciones²³. Otras de directo nombramiento cuasi-administrativo conservan su estatuto asociativo (el gran debate sobre Cruz Roja como

²¹ En nuestro campo de trabajo encontramos cómo las asociaciones conservadoras de clase alta negaban la existencia de asociaciones cristianas de signo de izquierdas diciendo que eran asociaciones ciudadanas o políticas, no asociaciones religiosas propiamente. De esta forma eran excluidas de diversos foros que controlaban dentro de la ordenación eclesial.

²² En la última serie de grupo de discusión que celebré en la Comunidad Autónoma de Madrid el año 1997, los participantes se negaban a considerar que la asociación era una noción general para hablar de toda una serie de grupos de participación. Hubo que adoptar otra terminología más consensual como movimientos o iniciativas ciudadanas.

²³ "El campo de lo borroso es amplio, los límites y fronteras del asociacionismo son movedizos y complejos, al igual que la sociedad civil." Alberich (1992:3).

asociación). Las fronteras son móviles y la noción de asociación se desliza en un terreno muy inseguro que es difícil de limitar.

La décima dificultad es que la categoría sociológica es polisémica. Al igual que la asociación es un fenómeno que recibe muchos nombres distintos, ese nombre también posee significados diferentes. La principal es entre la asociación germana clásica (que usa indistintamente asociación para nombrar al hecho asociativo específico como para hablar de la forma de relación social genérica que Tönnies popularizó) y la asociación anglosajona (que Tocqueville capta nítidamente y que la teoría estadounidense sistematiza prolíficamente a partir del punto inicial de la tesis doctoral que H. Goldhamer defendió en la Universidad de Chicago en 1945).

La undécima dificultad es que hay una gran divergencia en las definiciones que dan los teóricos sobre asociación. Hay muchos criterios contradictorios entre sí. Tantas definiciones introducen una confusión adicional a un asunto de por sí ya nebuloso. Generalmente desconocemos a qué se refieren la mayoría de los estudiosos cuando dice asociaciones, organizaciones voluntarias u organizaciones no gubernamentales. Ante tal variedad de perspectivas y criterios, no se puede dar por supuesta ninguna noción de asociación ni aunque se remita, como hace la mayoría, al sentido común del que contesta la encuesta o del lector. Esas definiciones intuitivas generan desviaciones muy fuertes de la realidad.

Operacionalizar la noción de asociación en los cuestionarios es un asunto crítico cuando no hay detrás una definición clara de asociación y sus resultados son objeto de atenta observación cuando no se expresa. Algunos reconocen que no hay una definición clara en su práctica²⁴ sino que siguen una idea intuitiva, lo establecido en su lugar social. Otra forma de solventar el problema de la noción es hacer una lista de orientidades y decir que son las formas que se parecen a éstas que se enuncian.

La asociación no está ahí afuera esperando a que el sociólogo la vaya a descubrir, sino que es reconocida por una operación del investigador. Ante tal complejidad, es claro que la asociación como objeto sociológico no se descubre sino se construye. Por eso es preciso explicitar qué realidades incorporamos a la categoría y cuáles excluimos.

La conclusión de muchos autores es que no hay una teoría del asociacionismo a la altura del desarrollo del resto de la sociología de las organizaciones. Los problemas definitorios de asociación transparentan un déficit teórico que ya es así evaluado por diversos autores a finales de los años cincuenta. Las principales cabezas de la investigación sociológica sobre asociacionismo (Babchuk, Rose, Meister) confirman ese diagnóstico.²⁵ La emergencia de los

²⁴ González-Blasco y González Anleo escriben que “no aparece totalmente claro en las investigaciones el concepto de asociacionismo religioso...” (1992:104) y ellos siguen esa tendencia en la sección sobre asociacionismo de su estudio de sociología de la religión en España.

²⁵ Banton (1968:615) escribe: “Ahora sería necesario formular teorías que pudieran verificarse en distintas culturas; esto nos llevaría tal vez a sustituir el término ‘asociación’ por otros conceptos que permitieran clasificar la diversidad de fenómenos de una manera que lo relacionara más directamente con una teoría de la organización social.” Babchuk y Gordon hacen una evaluación también muy crítica: “Mientras que la sociología moderna proporciona un cuerpo integrado de teoría y datos empíricos sobre la organización formal, hay una ausencia de conocimiento comparable para el estudio de las asociaciones voluntarias. (...) La investigación sobre asociaciones voluntarias presenta aproximaciones discontinuas sin referencia a una teoría

movimientos sociales en los años sesenta genera una crisis en el estudio de asociacionismo. Éste se ve como un concepto insuficiente para comprender la realidad de participación corporada autónoma. Tanto los estadounidenses como los británicos y franceses se preguntan en revistas culturales acerca de la crisis del asociacionismo²⁶ y los estudios derivan hacia los movimientos sociales. A finales de los años ochenta vuelven los análisis sobre asociacionismo en parte como avance del pensamiento sobre movimientos sociales y también como consecuencia del nuevo interés sobre la sociedad civil y la comunidad. Un pensamiento sobre asociacionismo del que se dice que también está en crisis²⁷. En realidad la crisis no es sólo una característica de la insuficiencia de la conceptualización del objeto asociativo sino que el mismo hecho está en una permanente crisis de transformación que desactualiza los esquemas de tratamiento más rígidos.

Si sobre el asociacionismo, en el panorama internacional, se dice que hay carencias, cuando nos asomamos al panorama español ese déficit se amplía más. El factor que más ha provocado esa ausencia está el recorrido histórico de la sociedad civil en nuestro país. El régimen franquista supuso la hegemonía de un asociacionismo dependiente de los poderes públicos autoritarios, es decir, la inexistencia de sociedad civil²⁸ excepto en la oposición clandestina. Ese asociacionismo sumergido, junto con el asociacionismo más consonante con el régimen, deformaba cualquier estudio acerca del asociacionismo. Los estudios sobre asociacionismo general se reducen a algunas prospecciones sobre asociatividad de Linz y la serie FOESSA.

El desarrollo civil español está muy influido por una cultura política de baja participación ciudadana en asociaciones, en parte por la herencia de una Iglesia católica que, a diferencia de otros países de la Unión Europea, no creó una trama de asociaciones suficientemente autónomas de seglares y, por otro lado, debido a la acelerada transición sociocultural que no ha integrado algunos aspectos de iniciativa secolar civil más incorporados en países de larga tradición demócrata. Estas razones, constantes en todos los diagnósticos, han llevado a que lo que principalmente se ha estudiado en España sobre asociacionismo hayan sido series de asociatividad (FOESSA y Centro de Investigaciones Sociológicas para asociatividad general y el Instituto de la Juventud y la Fundación Santa María para asociacionismo juvenil), algunos estudios sobre campos sectoriales (informes del Centro de Estudios sobre el Bienestar Social de Demetrio Casado, análisis sobre asociaciones de consumo, sindicalismo y partidos políticos y asociacionismo en los nuevos movimientos sociales), regiones y clase obrera, las abundantes publicaciones sobre movimientos sociales que casi todos los medios y grupos de investigadores han tratado y estudios sobre el funcionamiento interno de las asociaciones

sistemática, como muestra el trabajo de Chapin, Queen, Rose, Goldhamer, Warner, Lundberg y Komarovsky." (1959:23).

²⁶ Hauser, J. (1974).

²⁷ Esta indicación a que la crisis está en el objeto por su propia dinámica, también la encontramos intuita en el siguiente texto de Prieto Fernández: "La crisis no sería tal, sino que tal vez se trataría de un proceso de cambios internos (...) de reestructuración del concepto. (...) No podemos hablar de crisis de la grupalidad; y si puede hablarse de ésta respecto al concepto clásico de asociación que implica lo ya apuntado. Nos encontramos ante un nuevo concepto de asociacionismo y grupalidad ante el que es preciso, como apunta Maffesoli, considerar otros instrumentos de análisis para poder constatarlo." (1994:16).

²⁸ Víctor Pérez Díaz en sus reflexiones sobre el retorno de la sociedad civil afirma que en los regímenes en los que hay ausencia de libertades la sociedad civil no existe. Establece un criterio firme entre autonomía y ciudadanía. Creemos acertada la enmienda de que en los regímenes totalitarios puede existir una sociedad civil sumergida donde los individuos son autónomos en la oposición o los espacios de resistencia.

sobre todo con vistas a ser guías útiles para la práctica asociativa (la pedagógica serie de la Editorial Popular). También ha habido algunos estudios más estructurales sobre asociacionismo (el entorno de C.I.M.S.²⁹ y Tomás Rodríguez-Villasante, y los análisis de los antropólogos andaluces donde resaltan Escalera y Bonachela). Las monografías cuantitativas más completas, y casi únicas, las ha realizado a lo largo de una década Rafael Prieto Lacaci, con dos tomos publicados por el INJUVE en donde con mayor detalle se describen los cuantos del asociacionismo juvenil.

No obstante, especialistas tan distantes metodológica y políticamente como Demetrio Casado³⁰ y el entorno C.I.M.S.³¹, valoran la situación como escasa. A su juicio faltan análisis globales que muestren íntegramente (no sectorial o regionalmente) el hecho asociativo

Desde el recorrido que hemos hecho por el asociacionismo general y el asociacionismo religioso, nuestra perspectiva insiste en esa línea. Por una parte, el problema para conocer el asociacionismo no es tanto que no existan asociaciones o cuántas sean sino la calidad de las que hay, su morfología e identidad sociopolítica. En la mayor parte de estudios sobre asociatividad, se ha primado el enfoque desde el individuo afiliado y el análisis cuantitativo de una realidad que es muy poco conocida en su forma. El déficit principal sobre asociacionismo se produce a tres niveles: estructura social, cultura y política. Desconocemos a nivel global la infraestructura asociativa, cómo se financian, quiénes participan, su ordenación interna. Todavía faltan análisis sobre su identidad y cultura corporativa y también es necesario conocer las relaciones entre asociaciones y el resto de agencias sociales, y la política de aquéllas. A fin de cuentas, falta dar cuenta de la estructura asociativa.

Parte de los obstáculos ha sido precisamente la uniformación en un concepto bastante hermético de asociación que ha impedido profundizar en la morfología a favor de una extensión en las regularidades interasociativas. Por eso nos hemos visto en la necesidad de ahondar en la noción de asociación. Especialmente cierta es esa confusión en el sector religioso que es nuestro fin analizar. La clarificación conceptual se ha hecho a través de tres líneas:

1. Hemos explorado la definición de uso de la asociación en autores especialistas, en varios teóricos troncales de la sociología y en los principales divulgadores del concepto que ordenan y distribuyen el depósito de formulaciones sociológicas. Hemos escudriñado una por una cada noción y entresacado los criterios a partir de los cuales compone su objeto.

²⁹ CIMS son las siglas de Congreso Internacional sobre Movimientos Sociales y es un equipo que reunió a numerosos estudiosos del asociacionismo y la acción colectiva, así como a activistas de los mismos en una reflexión-acción con incidencia sobre todo en la ciudad de Madrid.

³⁰ En relación a las organizaciones voluntarias Demetrio Casado dice que "nadie dispone de un estado o informe de conjunto de las mismas." (1992:13).

³¹ Montañés y Rodríguez-Villasante lo expresan de este modo: "Poco o casi nada sabemos sobre el amplio tejido asociativo que cubre el estado español. En estos momentos sólo podemos contar con investigaciones parciales de ámbito territorial (Madrid, Barcelona, Bilbao...) o sectorial (asociacionismo asistencial...)." (1993:1). Tomás Alberich, en una posición investigadora similar, dice, por su parte que "no existen estudios mínimamente rigurosos, a nivel del estado español, sobre la situación del asociacionismo y de los movimientos sociales, su evolución, sus cifras de afiliados, sus campos de influencia, etc." (1992:2).

2. Hemos analizado qué dicen las asociaciones que estudiamos (aproximadamente dos centenares) de sí mismas en tanto que asociaciones, lo hemos tratado en grupos de discusión sobre asociacionismo general, en entrevistas sobre asociacionismo general y, por último realizamos un análisis en el aula en una Escuela de Trabajo Social, en donde están especialmente sensibilizados hacia este tema. De todo este trabajo de campo extrajimos también los criterios que configuran el concepto de asociación.
3. Comparamos y discutimos cada uno de los criterios hasta componer un concepto propio que fuera operativo para estudiar nuestro campo empírico.

SEGUNDA PARTE. LA DEFINICIÓN ACADÉMICA DE ASOCIACIÓN

En los textos que dan cuenta de la cosa asociativa, tanto firmados por sociólogos como por especialistas de otras disciplinas, nos encontramos una gran variedad de definiciones del objeto. Al contrario que en la gama de nociones que encontramos en los discursos que la gente formula desde el sentido común, en la comunidad académica hay una mayor pluralidad. Esa diversidad se debe a una doble causa.

Primera, hay varios sentidos para la categoría asociación por lo que se entiende con la palabra asociación fenómenos distintos. Ese efecto polisémico, ya mencionado, no hace que los objetos que denomina sean autónomos, sino que la asociación, cuando es, por ejemplo, un tipo de relación, contribuye a definir la entidad que convencionalmente se conoce como asociación. Esto nos obliga a tener que extraer los criterios que, en las diferentes comprensiones de asociación, contribuyen a perfilar la formación que nosotros tratamos.

La segunda causa es un problema de grado: la aceptación de criterios más restrictivos o extensivos que incluyen o excluyen determinadas entidades de características peculiares. Son distintas las condiciones (personalidad jurídica, tamaño, fines explícitos, etc.) y el grado en el que tiene de darse una característica específica (duración, no lucrativa, no gubernamental, etc.) que se demanda cumplir a un ente con el fin de ser integrado dentro de la categoría de asociación

La asociación es un fenómeno existente desde tiempos remotos, con mayor o menor difusión conforme la sociedad en la que nos centremos. Escapa a nuestra intención en estas páginas remontarnos a la "arqueología asociativa" que nos mostraría cómo las asociaciones son un recurso social primario³² que se va acomodando al modo histórico en que existe. Un estudio de las asociaciones requiere, por tanto, observar el inventario de éstas como si fueran estratos de una cala geológica en la que van variando en forma y condiciones en dependencia del tiempo en que cuajó su personalidad corporativa. En un mismo momento se dan asociaciones que no son consideradas como tales en comparación con sus coetáneas pero que en su momento fundacional sí lo fueron. Cuando el canon por el que se reconoce una asociación es la semejanza con el modo dominante de "asociación", hay muchas formas que se escapan pero que, en relación al proceso social, sí lo son.³³ El sesgo de identificación suele ser favorable en

³² Ogburn y Nimkoff (1958).

³³ En nuestro trabajo de campo sobre asociacionismo religioso católico nos hemos enfrentado continuamente a este problema de reconocer formas asociativas que no son convencionales pero que cumplen estrictamente

muchos casos a aquellas categorías de sujetos que tienen mayor capacidad para difundir un modelo determinado de morfología asociativa.

Nuestro fin es analizar y confrontar las diferentes conceptualizaciones que se han hecho de asociación con vistas a compararlas con las nociones del sentido común y llegar a una elaboración que sea base para nuestra propia observación de la realidad social. Para esto hemos realizado en primer lugar un inventario exhaustivo de todos los autores que suelen ser mencionados por los especialistas del asociacionismo. Es una revisitación del patrimonio académico de conceptos de asociación tanto directos (definidos por los especialistas) como indirectos (autores no especializados en asociacionismo citados por los anteriores). Prestaremos una atención preponderante a autores del entorno nacional en que ubican nuestros objetos de trabajo de campo, lo que justifica la sobrerrepresentación de autores españoles y cercanos a la región madrileña.

En una porción significativa de estudios sobre asociacionismo no se especifica la noción que se usa en los mismos. A partir de los textos se desconoce qué definición expresa está en funcionamiento para establecer las categorías que se usan. En muchos casos se tiene que inferir del uso del objeto, la noción que subyace. Manuel Bonachela, tras su tesis sobre asociacionismo (1983) en los Estados Unidos de Posguerra y en la España franquista, concluye que el concepto que se usa varía a veces diametralmente, lo que obstruye la comparación. Lo general es que no se explicitan, ya que se considera que se comparte con el lector una definición común. Frecuentemente, las encuestas indican al entrevistado que responda según lo que él cree que es una asociación³⁴. Esa indefinición de asociación se da tanto en lo académico como en el sentido común, que se ve afectado por distintas tendencias del modo asociativo dependiendo de las corrientes políticas, legislativas o sociológicas.

La asociación surge como objeto de la ciencia social de la crisis, por su papel en los conflictos que protagoniza el ciclo histórico de la Modernidad. A principios del siglo XIX nos encontramos las primeras formulaciones sociológicas ya que pasa a ser un problema incorporado a la reflexión general sobre el poder. Las aproximaciones al asociacionismo van muy unidas al proceso general de configuración de la Sociología como una ciencia. Las preocupaciones de la primera sociología sobre el poder lleva a algunos pensadores como Fourier a preocuparse por ésta. En general esta segunda generación de protosociólogos habla de los "cuerpos intermedios" de un modo similar a como los había expresado Rousseau en su "Emilio" de 1762, pero algunos avanzan algunas líneas más concretas tal como podemos observar en el "Tratado de la asociación doméstica y agrícola" de Charles Fourier en 1822.

1. La asociación como acción social

las condiciones objetivas para serlo. La mayoría de las asociaciones que hemos registrado y visitado no son perceptibles desde los cánones mayoritarios de asociación. En este sentido, la desorientación que ha habido durante unos años respecto a los movimientos sociales se ha debido, como bien muestra Alberto Melucci, a la reducida identificación de los procesos asociativos.

³⁴ "No solamente hemos de considerar como "implícito" en cada autor la noción de asociación que utiliza, sino la propia extensión de su ámbito, desde la inclusión de sindicatos en el concepto a la de partidos políticos." Bonachela (1983:83).

La conceptualización de asociación se incorpora a la corriente de ascensión histórica que supone la civilización o formación de la sociedad civil. En esa reflexión es precisamente Hegel el autor de las primeras voces sobre la noción de asociación.

Con Hegel se reconoce la apertura de la sociedad civil comprendida ambigüamente como una serie de relaciones dentro de la sociedad global o una etapa de evolución histórica en el mundo precisamente civilizado. Dentro de esa sociedad civil se halla la "corporación" como una formación diferenciada de las organizaciones de producción, aunque de un modo muy difuminado. El autor también hace alusión a la "asociación" como una forma de corporación aunque no facilita la noción específica. Hegel piensa la asociación como una entidad que "trabaja" en la sociedad civil. Señala Víctor Pérez Díaz que la asociación hegeliana peca de vaguedad. En sus palabras, podríamos definir la asociación-corporación de Hegel como "un término que denota, un tanto vagamente, asociaciones de carácter local o/y profesional que defienden y educan a sus miembros, y les ayudan a adquirir una disposición de cooperación al servicio de intereses comunes y cuasi-públicos." (1978:37).

Referido a la corporación, pero también a la asociación, podemos entresacar las cinco características que siguen. (1) Convergencia de intereses particulares en un interés universal. (2) "...la corporación tiene bajo el control del poder público, el derecho de cuidar sus propios intereses..." (1821:313). (3) "...[la corporación tiene el derecho de] aceptar miembros según la cualidad objetiva de su habilidad y honradez en un número que se determine por la situación general." (1821:314). (4)... [la corporación tiene el derecho de] proporcionar cuidados a sus miembros ante circunstancias especiales y respecto de la formación para pertenecer a ella." (1821:314). (5) "En las asociaciones, lo en sí igual de las particularidades alcanza su existencia como algo común, con lo que el fin egoísta dirigido a lo particular se aprehende al mismo tiempo como universal. De este modo, el miembro de la sociedad civil es, según su habilidad particular, miembro de la corporación, cuyo fin universal es así totalmente concreto..."

Para nuestra búsqueda nos aporta algunos aspectos esenciales para comprender la asociación, principios que recogerán autores posteriores como Gramsci. En primer lugar, hemos de tomar en consideración que Hegel establece como sujeto de la asociación a individuos autónomos portadores de sus propios intereses particulares (formulamos, por tanto, un primer criterio: la asociación está formada por personas autónomas). A la vez establece que por la convergencia de dichos sujetos en la asociación-corporación, se forman intereses comunes que no son un simple intercambio sino que se conforma orgánicamente de un modo similar a la familia. Precisamente Hegel afirma que la corporación es "una segunda familia" para el individuo, lo que supone una identidad colectiva, tal como lo señalan Cohen y Arato: "Él [Hegel] también comprendió que la asociación voluntaria era algo más que el modelo liberal o un grupo de interés, porque es capaz de generar nuevos lazos, solidaridades e incluso identidades colectivas." (1994:633). Por último, Hegel desarrolla expresamente el criterio de que una corporación-asociación dispone de un control sobre la pertenencia.

Son las asociaciones burguesas que actuaban críticamente en los siglos pasados las que centran el interés académico de aquellos que realizaban tareas que mixturaban sociología y socialismo, tal como es el caso de Fourier. Este autor sienta dos líneas definitorias de asociación en una dirección ajena a la reflexión hegeliana. Mientras que el alemán se refiere a una entidad concreta, Fourier abstrae la asociación como la materialización de un tipo de

acción social. Esa acción asociativa considera que, en primer lugar, se opone a la acción “fragmentaria”. La acción asociativa es la que coopera con otras personas para lograr un fin superando el interés racional a favor del seguimiento de un instinto emocional. La asociación forma una “serie pasional” (1822:35) de carácter religioso³⁵.

La sociedad que surge de que los individuos cooperen entre sí es una “sociedad combinada” o “corporativa” de modo que los individuos diluyen su autonomía en el bien asociativo. De este modo son sustituibles y así la institución no flojea bajo la amenaza de la muerte de uno de sus miembros que supondría un caos para cualquier grupo. Las asociaciones, por su naturaleza comunal, “no están sujetas a la *inconstancia*; no podría ésta causar ni suspensión temporal ni versatilidad en sus trabajos. Si arrebatara anualmente algunos asociados, otros aspirantes lo reemplazan pronto y restablecen el equilibrio.” (1822:37). La acción autónoma individual, por su parte, dentro de esas agencias formadas por el principio de acción asociativa, está movida, en palabras de Fourier, por un “*espíritu insociable*”³⁶.

No obstante la brillantez de este primer criterio, Fourier tiene su interés en la defensa de su proyecto social y por eso hace una conceptualización reduccionista de la asociación. La acción asociada genera diversas entidades, pero hay una sola que merece, para el francés, el nombre de Asociación: el falansterio. Todas las demás sufren incoherencias individualistas por parte de sus socios. Esta monopolización de la noción de asociación para su particular proyecto, llevó a que su doctrina se conociera frecuentemente como “asociacionismo”, tal como fue propagada, por ejemplo, por Albert Brisbane en las tierras americanas hacia la mitad del siglo XIX. La asociación de Brisbane, que tuvo una resonante difusión como teoría política en Estados Unidos es, pues, principalmente fourieriana, aun teniendo en cuenta el desarrollo social al que llega este país en su sector asociativo y que lleva a formular uno de los estudios más célebres sobre asociacionismo en pluma de Alexis de Tocqueville.

El gigante Alexis de Tocqueville firma en el siglo XIX lo que es considerado frecuentemente el acta fundacional del estudio sociológico del asociacionismo. Es usual que sea citado como el primer autor que levanta un estudio consistente sobre asociacionismo. Muchos de sus argumentos conservan vigencia en nuestros días.

La asociación es un foco privilegiado de reflexión para Tocqueville. Esta atención se debe a dos razones. Primera, la relación directa que establece entre democracia y asociatividad. Segunda, el contraste entre la realidad europea y la sociedad americana que revela una capacidad más flexible para generar y darle un papel autónomo a las asociaciones en el Nuevo Continente, contra una visión excesivamente juridicalizada de las mismas en el Viejo

En el clásico de 1835, “La democracia en América”, el autor francés escribe sobre la asociación con un doble significado. La entiende como el nombre genérico que se le da a todo ente colectivo formado políticamente, tal como el municipio³⁷, y también habla de la

³⁵ Fourier dejó escrito que “la asociación es (.) religiosa por pasión” (1822:47).

³⁶ Heredero en el panorama español de esta concepción accionalista de Fourier es, por ejemplo, el texto de J.M. Llovera: “La insuficiencia particular es la que empuja al hombre a la asociación. El individuo siente la necesidad de unir sus fuerzas con las de sus semejantes, cualquiera que sea el terreno en que ejerce su actividad.” (1921:187).

³⁷ En algunos autores podemos encontrar ese tratamiento, como en R.D. Agramonte (1965).

asociación como una entidad más semejante a las convencionales formas privadas. A las primeras las denominará “asociaciones permanentes”³⁸. De la asociación restringida da una noción dispersa en diferentes comentarios, el más completo de los cuales, dice que “Una asociación consiste únicamente en la adhesión pública de un cierto número de individuos a tales o cuales doctrinas, y en el compromiso que contraen de contribuir en determinada forma a hacerlas prevalecer.” (1835:194). El autor se focaliza preferentemente sobre las asociaciones políticas, aunque tiene en mente el fenómeno general de asociacionismo que ve tan prolífico y beneficioso en aquella sociedad. Siguiendo la pista a los diversos rasgos que van formando la imagen de su noción de asociación a lo largo de los textos, podemos establecer los siguientes criterios:

El primero es la voluntariedad. En un momento apunta que las asociaciones “únicamente deben su nacimiento y desarrollo al capricho individual” (1825:193), lo que significa que tanto en su fundación como en su constitución ordinaria tienen su causa en la acción voluntaria de los individuos que participan en ella.

El segundo criterio de Tocqueville sostiene que la asociación es un poder colectivo de acción pública³⁹. Esto es algo en lo que insiste en varias ocasiones. No es algo exclusivo de las asociaciones políticas sino que lo extiende a todo el hecho asociativo. Él vincula la potencia corporativa al número de personas que toman parte en la misma⁴⁰, a la extensión territorial⁴¹ y a la capacidad de multiplicar las fuerzas individuales en la convergencia común en la acción corporativa⁴². La asociación cumple colectivamente la función que antes ejercían individualmente los nobles, por lo que la asociación se erige en sujeto colectivo.⁴³

El tercer criterio del autor francés redunda en el factor numérico: la asociación tiene que estar formada por un número suficiente de individuos que no se concreta⁴⁴ pero que da idea de que exista una cierta masa social suficiente como para sostener una personalidad colectiva.

El cuarto criterio sería la publicidad de la asociación en situaciones de libertad social, lo que justifica que las sociedades secretas europeas puedan ser calificadas como tales asociaciones en razón del contexto represor en que existen.

Que toda asociación disponga de una doctrina o un conjunto de valores es el quinto criterio que podemos inferir del modelo asociativo que subyace en su obra⁴⁵. Esto lleva a que la

³⁸ “Aparte de las asociaciones permanentes creadas por la ley bajo el nombre de municipios, ciudades y condados...” (1835:193).

³⁹ El que sigue es un autor que pone el peso de la noción de asociación en este segundo criterio de Tocqueville, actualizado a su pensamiento: “El fenómeno ‘asociación’ surge a partir de la agrupación voluntaria de un conjunto de personas unidas libremente para conseguir unos objetivos que trascienden las posibilidades individuales.” P. Martínez i Barceló (1994:178).

⁴⁰ “Éstos aprenden a conocerse unos a otros, y su ardor se acrecienta con el número.” (1835:194).

⁴¹ “Cuando a una asociación política se le deja situar focos de acción en puntos importantes del país, su actividad y su influencia se amplifican y extienden.” (1835:194).

⁴² “La asociación reúne en un haz los esfuerzos de los espíritus divergentes, y los impulsa con vigor...” (1835:194).

⁴³ “La asociación libre de los ciudadanos vendría a reemplazar entonces al poder individual de los nobles...” (1835:31).

⁴⁴ “...un cierto número de individuos...” (1835:194).

asociación pueda ser considerada como una sociedad reducida a imagen condensada de la sociedad global⁴⁶, idea que después es comentada en autores muy destacados como Tönnies. El compromiso de los socios con la causa podríamos considerarlo otro criterio, el sexto. Concibe para la asociación una membresía activa y participante⁴⁷, identificada con la corporación y su doctrina. Tal sujeto es el que dota de sentido a la asociación en la sociedad.

Los dos últimos criterios que extraemos de la idea tocquevilliana de asociación son la posesión de un modo de proceder específico, una serie de reglas explícitas propias que permiten discurrir a la corporación. Es el séptimo criterio. Y el octavo y último es la presencia de un fin colectivo explícito y conocido por todos: *"un fin claramente indicado por la asociación"* (1835:194).

Tocqueville es un autor imprescindible en la primera página de cualquier antología sobre sociología del asociacionismo. Tiene una concepción estricta pero no reduccionista de la asociación, tal como se planteó consensualmente en la sociología avanzado el siglo XX. Dentro de ella sitúa a los clubs, a las sociedades de todo tipo, pero también a los partidos políticos. Al ser su estudio sobre la sociedad general, no dedica una atención extensa a las asociaciones, pero, por su ligazón causal con las asociaciones permanentes, hay muchas consideraciones indirectas a las mismas. La asociación en Tocqueville es un beneficio debido al simple hecho de existir por lo que supone de desarrollo de la acción ciudadana y por los servicios que ofrece a la sociedad. En ese sentido, la imagen asociativa de Tocqueville es peculiarmente armónica por su larga confianza en aquéllas. Casi todos los criterios del autor, con carta de intuiciones, son recogidos por nuestros contemporáneos y se usan frecuentemente en las confecciones de la noción de asociación.

En el siglo XIX hallamos otras conceptualizaciones relevantes de asociación. En primer lugar, nos referiremos a Comte que en la obra que escribió entre 1851 y 1854 y tituló *"Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie"*, expone en una quincena de páginas su teoría asociativa bajo el epígrafe de *"une vraie convergence sociale"*. Coincidente con la categoría de Fourier, recoge la asociación como una fuerza de cohesión que caracteriza a todo hecho de relación social. Dentro de esa ley universal de la fuerza de cohesión, establece una serie de organismos que la obedecen. De forma similar a Fourier, Comte da idea de la asociación-organización ideal entendida como una asociación más convencional, aunque con una perspectiva menos modesta que el primero. Comte planea la *"asociación universal"* (1852:IV/323) que es una formación en la que proyectó sus doctrinas y cultura. La diferencia que hace relevante a Comte en este curso del asociacionismo es que no contrapone, a diferencia de Fourier que consideraba la asociatividad como una tendencia opuesta al individualismo, asociación e individuo, sino que defiende la idea de que la asociatividad es una fuerza complementaria con la funcionalidad individual. Esta asociatividad es el criterio que ambos aportarán a nuestro itinerario: la tendencia de los individuos a formar asociaciones

⁴⁵ Una versión actualizada del uso de este criterio es la siguiente. "Es imposible entender el hecho asociativo sin un conjunto de valores, objetivos e intereses que hagan entrar en relación y permitan un determinado grado de cohesión, a un grupo de individuos concreto. No nos referimos esencialmente a concepciones político ideológicas, sino a aquello que une a los asociados en su vinculación ideal al grupo. Sin ideología puede existir encuentro u observación, pero difícilmente asociación." Jóvenes en Libertad (1987:19).

⁴⁶ "...forman una nación dentro de la nación, un gobierno dentro del gobierno." (1835:194).

⁴⁷ "...cuenta con sus partidarios y los compromete a su causa." (1835:194).

como resultado de una tendencia interna y bajo la realización concreta de una serie de entidades entre las cuales están las asociaciones convencionales de las que ambos autores también hablan en ese doble nivel de análisis de lo asociativo.

Spencer continúa esa línea Fourier-Comte sumándole algunas originalidades. La spenceriana es la asociación genérica entendiendo a ésta como un ente formado por el libre concurso de sus miembros. Quedan excluidas las entidades estatales como los municipios (al contrario que Tocqueville). La asociación de Spencer es una articulación de los diferentes órdenes institucionales ceremoniales, militares, políticos... También para Spencer la asociación es una institución usual en su percepción cotidiana. En uno de sus comentarios se refiere a los clubs ingleses como algo dado por supuesto entre él y el lector. En cuanto a la sistematización del hecho asociativo, no aporta una fórmula clara, pero sí algún criterio desperdigado. En el interior del orden ceremonial, del político y del industrial podemos encontrar menciones esporádicas a la asociación pero suficientes para poder distinguir la noción subyacente que utiliza.

Lo primero a mencionar es que la asociatividad fourrieriana o comtiana recibe el nombre de cooperación en Spencer. Los miembros de una asociación son personas movidas por un impulso de cooperación⁴⁸. En efecto, la asociación está imbuida de una dinámica cooperativa⁴⁹, lo que matiza y remarca la asociatividad de los anteriores autores.

El término con que este autor inglés identifica las instituciones de las que tratamos es el de "asociaciones permanentes formadas por la voluntad libre". De aquí inferimos dos criterios. El primero es el de la permanencia. Según Spencer, las asociaciones se formarían por un número de gente que se relaciona establemente: "Cuando una asamblea (incluso una asamblea reunida de improviso) se trueca en colectividad permanente, como una compañía mercantil, una sociedad benéfica, o un club..." (1893:II/328). El criterio es que están formadas por libre voluntad, lo que había sido establecido por Tocqueville. El último criterio es que hay un tipo de asociaciones que carecen de ánimo de lucro, lo que formuló años antes Hegel al decir que estaban fuera del sistema de producción aunque no con la especificidad de Spencer.

Esa doble consideración del hecho asociativo como un tipo de acción y una corporación convencional identificada con una serie de formaciones de las que se ponen ejemplos como los clubs, los partidos políticos, los sindicatos, los grupos religiosos, las sociedades secretas, los grupos políticos, etc. es común a la época y a los primeros teóricos de la sociología. El autor que logró sistematizar de una forma más relevante este análisis a doble nivel es Ferdinand Tönnies.

Tönnies tiene un conocimiento extenso del panorama asociativo de su época como corresponde a una persona de sus funciones sociales y cita muchas de ellas en sus análisis empíricos. Pero el objeto que estudia no es la asociación convencional sino un tipo de relación/organización en la que participa, junto con otras, la asociación convencional. Sin embargo en muchos textos de estudio empírico y teórico de las asociaciones es citado como el

⁴⁸ "Los miembros de un club del Oeste lo eran de tal manera que propiamente eran llamados cooperadores." (1893:III/555).

⁴⁹ "...vemos que ellos estaban tomados por el espíritu de la cooperación." (1893:III/547).

gran antecesor de la sociología del asociacionismo refiriéndose a las asociaciones convencionales que luego formuló brillantemente la sociología americana de Postguerra. Es tal el arraigo que tiene el tratamiento de la asociación tönnesiana que es citado en ocasiones como una referencia que quiere evitar el problema de justificar la propia noción⁵⁰.

Es necesario, para dar cuenta justa del bagaje teórico que portan los estudiosos del asociacionismo y analizar pormenorizadamente las categorías del autor de "Comunidad y asociación". Tönnies en su amplio estudio sobre el fenómeno del asociacionismo establece una serie de aspectos que luego es asumido por la asociación convencional y que él mismo aplica a ésta como organización que participa en esa naturaleza.

La asociación de Tönnies es sobre todo un tipo de relación social que establece como un principio de acción social. Desde esa relación se generan instituciones (comunidad y asociación) que responden a esa lógica y entre las que incluye a la asociación convencional.

Cuatro años antes de publicar su "Comunidad y asociación", Tönnies deja asentadas en su estudio sobre Spinoza las bases sobre la que se sostiene su concepción de la acción social. Desde posiciones cercanas a Schopenhauer se enmarcó en la filosofía que denominó "voluntarism", que reconoce una supremacía de la voluntad sobre el intelecto, términos que habían impulsado a su amigo Paulsen al pansiquismo voluntarista. La teoría tönnesiana dispone su eje principal en la definición dualista de la voluntad humana: la voluntad en Tönnies es el cuerpo motivacional que impulsa la acción social. El hecho de que Tönnies se centre en la voluntad como el criterio axiológico de su discurso, viene legado del marco voluntarista en que desarrolla sus teorías. Ferdinand Tönnies recibe un fuerte ascendente del Voluntarismo alemán representado en las figuras de Wilhelm Wundt y Friedrich Paulsen. La voluntad es comprendida como un binario formado por la "voluntad natural o esencial" y la "voluntad racional-instrumental". La voluntad natural se corresponde con lo primigenio en el hombre: lo más animal e instintual, lo sustratual. Esta voluntad esencial es una realidad presente en el ser humano y no es posible abarcarla simplemente con los procedimientos racional-instrumentales. No se puede burocratizar, como diría Tönnies. Dentro de la discusión germana de finales del siglo XIX sobre el desencantamiento del mundo y su progresiva racionalización, Tönnies afirma que la voluntad natural es irreductible e insustituible por la racional-instrumental.

El discurso de Tönnies sobre el asociacionismo es una analogía del binomio natural-racional con tres niveles⁵¹: voluntad racional-voluntad natural, relación mecánica-relación orgánica y asociación-comunidad. La lógica interna de la teoría tönnesiana es generativa: cada uno de los binomios gesta al siguiente.

El problema que motiva el trabajo del autor es explicar las contradicciones modernas de la cohesión social. Para esto dispone de una teoría de los tipos ideales de organización social que

⁵⁰ Ver el famoso estudio que el Consejo de la Juventud hizo en los años ochenta sobre las asociaciones de ámbito estatal en España.

⁵¹ "Nos proponemos una interpretación sociológica, que ve las relaciones y asociaciones humanas como organismos vivos o, por el contrario, como construcciones mecánicas. Lo que encuentra su contrapartida y analogía en la teoría de la voluntad individual..." (1887:32).

son una proyección de los dos binomios natural-racional. La voluntad natural o instintual es de carácter animal y conlleva estructuras comunitarias de organización social, mientras que la voluntad racional-instrumental produce estructuras asociativas o contractuales. En ocasiones hay organizaciones reales que se identifican con uno de los dos tipos, pero usualmente se encuentran ambas voluntades/morfologías combinadas en las mismas agencias.

Los criterios que usa Tönnies para distinguir los dos tipos de voluntades-relaciones-formaciones son variados y matizan mucho ambos tipos de forma que tenemos en su criteriológica su mayor aportación a nuestro itinerario. Son un decálogo. Primero, el criterio de instinto. La organización natural está, al contrario que la contractual, “enraizada en el instinto puro” (1887). El criterio de duración supone que las naturales son más permanentes que las efímeras contractuales. Criterio de necesidad: las orgánicas son necesarias para la supervivencia del individuo mientras que las segundas son menos cruciales. Hay tres criterios que corresponden a la diferencia entre relaciones primarias y relaciones secundarias o grupos primarios y secundarios. El criterio de inmediatez dice que las organizaciones naturales son mutuas y directas mientras que las otras son indirectas y requieren mediaciones como un contrato que establece diferentes papeles entre los individuos. El criterio de intimidad: las primeras son relaciones más íntimas que las racionales. Y el criterio de intensidad afectiva donde las naturales suponen una implicación emocional mayor. El criterio de coerción establece que las naturales son menos coactivas que las racionales ya que éstas últimas se ven necesitadas de sanciones para que se cumplan las contratas. El octavo criterio es el de organización de la autoridad, mayor en las racionales. El noveno el de lucratividad: las naturales no son lucrativas. El último es el de voluntariedad: entre personas con una relación natural en una organización natural no puede darse relación alguna de asociación movida de por sí sino que viene dada. La otra requiere movimiento voluntario de los participantes.

El hogar es el paradigma de toda comunidad, seguido de la aldea rural tradicional. Por el contrario, la asociación paradigmática es la comercial, modelo de todas las asociaciones para el autor.

La asociación tönniesiana tiene cuatro significados: primero y aparte, es la asociación convencional a la que se refiere con ese mismo nombre. Pero también tiene su proyección triple: una voluntad asociativa, una relación asociativa y una formación asociativa (la asociación). Históricamente, este sociólogo deja en herencia una serie de criterios definitorios de asociación que continuamente son referidos a su obra aunque algunos ya los hallamos encontrado en nociones anteriores. La definición más explícita que hace de asociación es la siguiente: “La asociación, compuesta por convención y derecho natural, ha de entenderse como una multitud de individuos naturales y artificiales, cuyas voluntades y esferas mantienen muchas y múltiples relaciones entre sí quedando sin embargo independientes y libres de las relaciones familiares mutuas.” (1887:80). De ésta y otros razonamientos que va haciendo a lo largo de su obra, inferimos tres criterios útiles. Primero, la asociación es una obra jurídica que requiere un contrato entre individuos sancionado públicamente. Segundo, los individuos son autónomos antes de realizar ese contrato de vinculación y permanecen independientes unos de otros excepto en lo relativo al intercambio específico. Desde este criterio se comenta que algunas asociaciones religiosas como las órdenes adoptan una forma más comunitaria que asociativa por su opción jurídica y social a establecer entre los miembros relaciones de

dependencia total similares a las familiares. Tercer criterio y último, en la asociación priman preferentemente las relaciones secundarias entre los miembros.

Max Weber desarrolla una visión similar al doble tratamiento que hemos estado exponiendo en los anteriores autores pero centrado en ésta como una organización genérica y también como asociación convencional. La asociación tendrá para él lo que llama un "sentido amplio" o "común" y otro estricto. Su concepto de "asociación en sentido amplio" (1910) viene dado por el criterio de intermediación que recoge de la intuición de Rousseau en su idea de los cuerpos intermedios⁵². Para Weber la asociación se encuentra en una posición ambigua, reside en la zona que dejan dos tipos de organizaciones. Por encima, los "poderes organizados y reconocidos"; por debajo, la comunidad natural como es el caso de la familia. Esa idea de zona intermedia es la noción de Weber como entidad general. Podemos argumentar dos criterios en esa idea de lo intermedio. Por una parte, una asociación es una institución con cierta autonomía frente a lo regulado como público. Segundo, no es algo que surge "naturalmente" como la familia sino que es una operación determinada voluntariamente por una serie de individuos como una opción no universal sino selectiva.

Weber conoce exhaustivamente las asociaciones. Incluye en éstas "desde el club de bolos hasta el partido político y los grupos religiosos, desde el círculo artístico a la secta literaria...", él alude a "lo que comúnmente se entiende por asociación". Una asociación en sentido estricto es una relación social cerrada (con control de la pertenencia) cuya acción es regulada por una autoridad formal en el interior de la misma entidad. El texto de 1910 de Max Weber es el inicio de la teorización contemporánea sobre la asociación. En 1922 escribe una definición sistemática que es la primera que encontramos que se dirija directamente a la asociación convencional, tal como sigue: "Por asociación debe entenderse una relación social con una regulación limitadora hacia fuera cuando el mantenimiento de su orden está garantizado por la conducta de determinados hombres destinada es especial a este propósito: un dirigente y, eventualmente, un cuadro administrativo que, llegado el caso, tienen también de modo normal, el poder representativo. (.) La existencia de una asociación depende por completo de la presencia de un dirigente y eventualmente de un cuadro administrativo." (1922:39). Podemos extraer en general cuatro criterios con que Weber arma su noción: primero, es intermedio; segundo, no es un poder general establecido sino es particular; tercero, controla la pertenencia; cuarto, hay una autoridad formal que regula la acción de la asociación. En este último criterio vemos su acentuada insistencia ("...depende por completo..").

Menos frecuente que los anteriores autores entre las citas de los estudiosos del asociacionismo es Laski. En sus escritos la asociación también es polisémica: por una parte es un hecho general de las relaciones sociales y, por otro, es una corporación común identificada con las numerosas entidades a las que se estima tanto en su mundo académico anglosajón. La asociación para Laski, o "sociedad voluntaria" (1925:57), es la unión optativa de un grupo o categoría de personas que quieren ejercer una voluntad corporativa. Contrapone sociedad y asociación en la convicción de que en toda sociedad (en el sentido de comunidad de Tönnies) hay uniones de hombres con el fin de encauzar una voluntad de poder. Y también existe una organización universal en cada país que tiene el poder legítimo de la violencia: el Estado. De

⁵² Este criterio de "comunidades intermedias" es utilizado como discernidor principal, por ejemplo, por Pérez del Viso (1985).

hecho, Laski, dice que la violencia es la única sanción que nunca podrá imponer ninguna asociación⁵³.

Este laborista distingue claramente la asociación identificándola con los sindicatos, los clubs, las iglesias, las patronales, etc. Ve claramente, a la hora de tratar las asociaciones convencionales, que por vez primera encontramos mencionadas como “sociedades voluntarias”, una diferencia entre éstas y el Estado, aunque ambas entidades comparten una serie de similitudes. En su intento pluralista de rebajar la omnipotencia del Estado a favor de la sociedad civil, dirá que “las asociaciones (.) son tan naturales para sus miembros como lo es el mismo Estado.” (1925:59). Empíricamente añade que las asociaciones son todas aquellas organizaciones de la sociedad civil de carácter no lucrativo y dirigidas al ejercicio de un poder entendido como influencia corporativa en la vida social del país. En los asuntos que ellas tratan son autónomas y soberanas y el Estado, en opinión de Laski, no puede intervenir ya que son intocables en su independencia excepto si cometen un delito.

El autor define, por tanto, asociación siguiendo varias líneas que exponemos a continuación. Primero, cree Laski que es una unión de personas de modo voluntario. Sobre esos hombres no ejerce una soberanía absoluta sino que éste es autónomo e inalienable⁵⁴ (segundo criterio). Un tercer criterio es que son organizaciones no lucrativas y el cuarto que ejercen el poder⁵⁵.

2. La asociación convencional

Gramsci recoge parte de la criteriología hegeliana sobre la sociedad civil y la sintetiza con el pensamiento marxiano desviándose del reduccionismo economicista del mismo. La sociedad civil gramsciana es una trama compuesta por personas y “formaciones” en sus relaciones por cuanto no son directamente reguladas ni por la producción ni por el Estado. De esta forma las relaciones de producción están mediadas en parte por la sociedad civil en su conexión con el Estado. En sociedades civiles como la oriental, que Gramsci caracteriza como “primaria y gelatinosa” (1929:284), los procesos económicos determinan con más inmediatez la estructura política estatal, pero en la sociedad civil occidental, “compleja y bien articulada” (1931:315), la sociedad civil “se ha convertido en una estructura muy compleja y resistente a los asaltos catastróficos del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etc.): las sobreestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras de la guerra moderna.” (1932:421). Esta sociedad civil es un “mosaico” formado por personas físicas y sociales de todo tipo. Unas se

⁵³ “Lo único que les falta [a las asociaciones], y por cuyo motivo se diferencian del Estado, es el poder de infligir penas corporales a sus miembros. Pueden imponer multas, establecer penas de carácter espiritual, expulsar a sus miembros.” (1925:59).

⁵⁴ “lo mismo ocurrirá, igualmente, con los conflictos que puedan producirse en relación con otra distinta asociación a la que pertenezca. No me veré obligado a aceptar, en absoluto, su jurisdicción. Por lo menos en determinados aspectos, no me será difícil invocar la protección de la sociedad, cuando no se respete la integridad de mi conducta.” (1925:30).

⁵⁵ “Los hombres son miembros del Estado; pero, pertenecen, también, a otras muchas asociaciones que no solamente ejercen su poder sobre sus asociados, sino que tratan de influir, a la vez, en la conducta del mismo gobierno. Todas las sociedades voluntarias pretenden soluciones parecidas a las que, en último término, aparecen aceptadas por el Estado de un modo general. Son voluntades minoritarias que aspiran a convertirse, legalmente, en la voluntad de la mayoría.” (1925:57).

inscriben en las redes de sociabilidad y otras en el asociacionismo. A este respecto, le resulta insuficiente el concepto que usa aquél de asociación⁵⁶.

El autor italiano hace una constante referencia a la asociación por ser una pieza crucial en su mecanismo analítico y su práctica política en el proceso hacia la democracia obrerista. Como tales asociaciones considera entre otras a las iglesias, los partidos políticos, los sindicatos, los círculos, clubs, asociaciones de vecinos o instituciones culturales como las escuelas obreras. No formula ningún concepto explícito de asociación pero dispersa varios criterios sobre la misma a lo largo de su obra.

Primero, las asociaciones son inherentes al sistema en que se insertan. Las asociaciones son formaciones que forman un solo tejido social con el conjunto de entidades a que están incorporadas⁵⁷. Segundo criterio, la privacidad: la asociación es privada entendiendo tal característica en contraposición a la titularidad estatal. Gramsci escribe que vulgarmente se entienden las asociaciones desde ese criterio y por eso las llama en ocasiones "organizaciones privadas". Éstas pertenecen a la sociedad civil, lo que supone un tercer criterio, que están encuadradas en un tipo de relación de iguales, "ciudadano a ciudadano". El tercero es que se vincula a un grupo social más amplio en el que está dividida la sociedad civil. En ese grupo social que articula y en virtud de las capacitaciones de que dota la participación en la asociación a sus miembros, así como por su atributo de agencia estructurante de la voluntad colectiva, estas organizaciones privadas constituyen una elite en el grupo de referencia. Gramsci señala que ese papel es explícito en estas organizaciones: "Una asociación normal se concibe a sí misma como una aristocracia, una elite, una vanguardia, esto es, se concibe ligada por millones de hilos a un determinado grupo social y, a través de éste, a toda la humanidad." (1930:296). Ése es el cuarto criterio. El quinto es que las asociaciones son sujetos de poder. Son entidades que participan, aunque sea subterráneamente, en una dinámica de lucha por el mantenimiento o la conquista de distintos poderes. Ninguna asociación es ajena a esa lucha, todas toman parte. Esa potencia asociativa se ve reflejada de forma patente en el debate entre Gramsci y Mussolini en el Parlamento italiano acerca de la ilegalización de las asociaciones secretas masónicas, el dieciséis de mayo de 1925, proyecto en el que el líder comunista ve un plan implícito para reprimir todas las asociaciones obreras. En las actas del diario de sesiones se comprueba cómo la asociación es estimada como una agencia de poder. Otro criterio es que "no puede existir una asociación permanente y eficaz de desarrollo que no se sostenga en determinados principios éticos, propuesta por la asociación misma a sus componentes individuales con vistas a la compacidad interna y a la homogeneidad necesaria para alcanzar el fin." (1930:296). La idea del autor es que toda asociación porta un juego determinado de valores.

⁵⁶ "Gramsci nota que la concepción de Hegel sobre la asociación no podría ayudarle por ser todavía vaga y primitiva, a medio camino entre lo político y lo económico." Cohen y Arato (1994:146).

⁵⁷ "En el periodo histórico dominado por la clase burguesa todas las formas de asociación (incluso la que ha formado la clase obrera para sostener la lucha), en cuanto nacen y se desarrollan en el terreno de la democracia liberal, no pueden menos que ser inherentes al sistema burgués y a la estructura capitalista; por tanto, tal como han nacido y se han desarrollado con el nacimiento y el desarrollo del capitalismo, así también decaen y se corrompen al decaer y corromperse el sistema al que se encuentran incorporadas." Gramsci (1920:93-94).

Hay dos criterios que son utilizados preferentemente por Gramsci como distinciones específicas de la asociación en relación a otros organismos como los consejos de fábrica. El primero es la voluntariedad que se interpreta como una pertenencia elegida libremente y como decisión reversible en caso de querer abandonar la organización. En segundo lugar, la contractualidad. La asociación requiere de una aceptación explícita del aspirante a socio y de la entidad, lo que acarrea una serie de aspectos regulados en un contrato que firman ambas partes aunque el socio puede romperlo en el momento que así lo decida⁵⁸.

Esta asociación gramsciana, por su sentido unitario (supera el anterior análisis de doble nivel) y por su enriquecimiento de los criterios, abre una nueva concepción de la asociación como una entidad discernible de la asociación como voluntad (Fourier, Tönnies), como sociabilidad (Spencer o Tönnies) y como entidad genérica (Hegel o Weber).

A partir del trabajo de los sociólogos que estudian el sistema social de las comunidades locales a finales de los años veinte, registramos un cambio global en la noción de asociación que se emplea entre los especialistas. Se impone el concepto estricto que vemos que ya formula Gramsci pero que todavía no cuaja en una tradición concreta dentro del sector de expertos en asociacionismo.

El primer estudio que encontramos en la nueva línea de asociación estricta data de 1927, bajo el título "Special Interest Groups in Rural Society", cuyos autores fueron Kolb y Wileden⁵⁹. En los dos siguientes años hallamos otras dos publicaciones. Una de Chapin, en 1929⁶⁰, sobre la red asociativa en la misma Universidad de Minnesota que edita el libro y otra sobre clubs rurales comunitarios en Montana, escrita por J.W. Barger en 1930⁶¹. Pero la obra que por su relevancia en el depósito común de los expertos en asociacionismo inaugura un nuevo enfoque sobre asociacionismo, especialmente sobre el uso de la noción, no sobre su conceptualización, es la célebre "Middletown" de "Los Lynd" en 1929⁶². El Instituto de Investigación Social y Religiosa financió y asesoró a Robert y Helen Lynd para realizar una investigación sobre el modo de vida de una ciudad americana típica. El proyecto se centró sobre la vida laboral, la doméstica, la estructura educativa de los jóvenes, el ocio, la religiosidad y la acción comunitaria. El núcleo fuerte de la investigación de Los Lynd está en una base empírica muy exhaustiva en la que la asociación es una pieza omnipresente. Exponen distintas consideraciones sobre asociacionismo en diversos apartados de la obra. En primer lugar, para ellos es un elemento muy encajado dentro del sistema educacional y dan cuenta de las asociaciones que toman parte en él. También exponen toda la articulación asociativa de tiempo libre en dicha ciudad. En tercer lugar, hablan de las asociaciones religiosas, y, por último, de las políticas y las solidaristas. En esta obra de Los Lynd no se encuentra una fórmula

⁵⁸ "En el partido y en el sindicato el obrero está 'voluntariamente', firmando un compromiso escrito, firmando un 'contrato' que puede romper en cualquier momento; por ese carácter de 'voluntariedad', por ese carácter 'contractual', el partido y el sindicato no pueden confundirse en modo alguno con el Consejo, institución representativa que no se desarrolla aritméticamente, sino morfológicamente..." Gramsci (1920:102).

⁵⁹ Kolb y Wileden (1927): "Special Interest Groups in Rural Society", University of Wisconsin Press, Wisconsin.

⁶⁰ Chapin (1929): "Extracurricular Activities at the University of Minnesota", University of Minnesota Press, Minnesota.

⁶¹ Barger (1930): "The Rural Community Clubs in Montana", University of Montana Press, Montana.

⁶² Lynd y Lynd (1929): "Middletown, A Study in American Culture", Harcourt, Brace y Co., Nueva York.

definitoria de asociación, ni tampoco en la serie de estudios comunitarios, pero sí se que subyace una noción que forma una tradición que luego se sistematizará teóricamente como fruto maduro que hace la revisión de esta hornada de estudios.

Algo similar ocurre en la segunda entrega del programa de las Yankee City Series de Warner y Lunt en 1942. Contabilizan el número exacto de asociaciones que hay en la población estadounidense elegida como campo de trabajo aunque tampoco permiten analizar abiertamente su noción de asociación. Sin embargo, igual que en los casos anteriores, observamos que implícitamente está operando una definición clara de asociación diferenciada de otras.

En la década de los años cuarenta se edita un trabajo sobre asociacionismo que supuso la base para algunos autores pero que no aporta una especificidad que responda a los usos empíricos de los anteriores autores. Se trata de la sistematización de Fairchild en 1944 que recoge la tradición de asociación tal como la formuló Spencer y hace una revisión del concepto genérico con una formulación explícita de la estricta entre las que considera a algunas agencias que convencionalmente no se incluyen como un fenómeno propio. Fairchild distingue "asociación" de "asociación voluntaria", nombre este último con que se va a conocer a las asociaciones estrictas y que recuerda a la formulación de las "sociedades voluntarias" de Gramsci.

Para él la asociación general es un tipo de relación que genera formaciones típicas de esa vinculación voluntaria y que pueden pertenecer al orden económico, político o social indistintamente. Las relaciones asociativas son aquellas que suponen una duración prolongada de carácter recíproco⁶³. En general vemos que recoge la tradición de acción asociativa genérica considerándola como la participación con otros bien en forma de ayuda o de lucha pero para una acción común⁶⁴.

Esa relación asociativa genera unas organizaciones concretas que es la asociación voluntaria. La asociación voluntaria la define así: "Grupo organizado para la consecución de algún interés común, con estructura administrativa propia y un cuadro de funcionarios." (1944:18)⁶⁵. Hay varios criterios que podemos inferir y que vienen legados por el recorrido histórico. El primero, el requisito de administración en un grupo. Segundo, que se busque un interés común. El tercero, el criterio weberiano de autoridad y administración. La asociación general de Fairchild es de clave weberiana. Este concepto de la asociación genérica es una tipificación todavía demasiado ambigua porque no toma exclusivamente el objeto que nosotros buscamos sino que introduce otras entidades que están fuera del fenómeno que hemos elegido. La asociación de Fairchild incluye como asociaciones a empresas, un criterio a medio paso entre

⁶³ Asociación es una "relación fundamental que une a los individuos en grupos o sociedades. Término amplio que se aplica a las relaciones relativamente duraderas de acción recíproca, por oposición o mero contacto." Fairchild (1944:18).

⁶⁴ "Asociarse [es] en general, participar en cualquier forma de interacción social con otros, ya sea de oposición o de cooperación. Más concretamente, unirse con una o más personas para una acción común sin consideración a las motivaciones psicológicas que conducen a ella. Específicamente, formar una asociación. Asociado es el que está relacionado de esta manera con otro u otros." Fairchild (1944:18).

⁶⁵ "Grupo organizado libremente por ciudadanos para la gestión de algunos intereses, a diferencia del órgano establecido por el Estado." (1944:18).

la organización genérica y otras concepciones que ve el asociacionismo como un proceso civil general. Logra introducir cierta confusión su promulgación como noción de asociación ampliada y por algunos es tomada como la definición de asociación voluntaria estricta, por ejemplo, en el tratado de sociología de Horton y Hunt o en los estudios sobre asociacionismo en España de Secadas en 1969.

Fairchild no da cuenta de la nueva noción de asociación convencional ni de los estudios que surgieron a finales de los veinte o el sintético ensayo de Herbert Goldhamer sobre el asociacionismo en América publicado en 1951 (ya había culminado Goldhamer su tesis en la Universidad de Chicago sobre asociacionismo en 1945). No será hasta la Postguerra, a mitad de los años cincuenta, que se consolide la definición anglosajona en una sistematización capaz de dar cuenta de la realidad asociativa y que cuaje lo que hemos dado en llamar la asociación convencional y que diversos autores ya estaban mencionando como "asociación voluntaria". Los dos principales autores publicaron sus definiciones en el mismo año, 1954. Son Arnold Rose y Tom Bottomore quienes exponen lo que llamamos asociación universal o convencional, la asociación estricta a la que estamos siguiendo el rastro de su construcción como objeto sociológico.

Sobre todo fue la divulgación de Rose la que encontró más difusión y aceptación general como canon ya que Bottomore integraba su concepto dentro de un análisis empírico sobre asociacionismo y estratificación social en el Reino Unido, en una edición de Philip Glass sobre estructura y movilidad social en Gran Bretaña. En ese estudio, Bottomore se interesa por el asociacionismo como un ascensor de movilidad social. El autor, al principio de su artículo, establece diáfamanamente el concepto de asociación que llama "organización voluntaria" y del que hace uso en todos sus estudios.

"Tales organizaciones fueron definidas como no estatutarias, organizaciones no mercantiles, en las que la participación discurría primariamente durante el tiempo libre. El término 'organización' se usa para indicar que los grupos estudiados tenían un liderazgo formal, una rutina para elegir los líderes y una membresía mayoritariamente estable. Los grupos amorfos tales como los clubs de dardos y los grupos de debate, fueron excluidos del enfoque de la encuesta." Bottomore (1954).

Si descomponemos la definición del autor en sus términos significativos, podemos establecer la siguiente serie de criterios con los que acota el término de la asociación voluntaria:

1. Voluntariedad, característica que se extrae del mismo nombre del objeto, aunque no está incluida en la fórmula de la definición. Es idéntica a la que explicaba Tocqueville en 1835.
2. Exige de las asociaciones voluntarias que no sean mercantiles, lo que se corresponde con la no lucratividad establecida por Spencer y que luego será uno de los criterios principales para determinar a las asociaciones voluntarias. Junto con la voluntariedad que se expresa en el mismo nombre, la no-lucratividad es el segundo otro gran concepto, que por algunas

corrientes será integrada en el mismo nombre en sustitución de la voluntariedad “non-profit organizations” u “organizaciones no lucrativas”⁶⁶.

3. De tiempo libre, entendiendo por ese momento la franja horaria fuera de las obligaciones laborales, la alimentación y el sueño. También será uno de los grandes criterios más determinantes de la noción de asociación de forma que también habrá gente que lo considere el apellido que matiza mejor a las asociaciones: “organizaciones de tiempo libre”.
4. El cuarto criterio es la ordenación interna, que requiere formalmente (establecido anteriormente por Weber en 1922) un líder, rutina para elegir ese líder y un número duradero de miembros. Esto último añade un matiz original a aquel primer criterio de Spencer en el que exige permanencia de la institución: Bottomore defiende que la permanencia tiene que darse en la afiliación de cada socio.
5. Independencia del Estado. Este es un criterio también fundamental que antes había sido resaltado por autores como Bourdillon (1945) pero que Bottomore enmarca dentro de una noción más integral. Será el quinto gran criterio que también se tratará de incorporar al nombre como factor crucial bajo el título de “non-government organizations” u “organizaciones no gubernamentales”.
6. El autor excluye explícitamente a los grupos amorfos debido a su exigencia de que los grupos tengan una conformación organizacional visible. Este criterio de conformación organizativa requiere de las asociaciones que adopten unas formas establecidas de ordenación interna para poder ser consideradas como tales.

La asociación de este célebre autor logra la emergencia de la asociación de uso que desde los años treinta se lleva trabajando empíricamente y en el sentido común. Y lo hace bajo unos criterios clásicos de voluntariedad, organización y no lucratividad, que complementa con una serie de consideraciones sobre permanencia, tiempo libre, independencia gubernamental y conformidad de la organización respecto a un canon de orden.

Será Arnold Rose quien popularice una definición que no aporta apenas nuevos criterios pero que tiene el mérito de lograr sintetizar en una fórmula compacta la tradición empírica. La definición sintética de Rose que elabora en 1954 es la siguiente: “[Asociaciones voluntarias son] aquellas estructuras sociales de la comunidad que tienen fines muy limitados, pero claramente definidos (excluida la obtención de beneficios comerciales), y a las que las personas pertenecen deliberadamente y de las que se pueden retirar cuando lo deseen.” (1954:53).

⁶⁶ La formalidad de fines y procedimientos puede llegar a constituir un criterio muy estricto, como en la siguiente noción. “Las asociaciones formales consisten en grupos formales, constituidos libremente, a los que se accede por propia voluntad, que persigue intereses mutuos y personales operados dentro del fin colectivo. El fundamento de esta configuración particular de grupo social es siempre normativo, en el sentido de que se trata de una entidad organizada de individuos (.) en base a un determinado modelo de comportamiento suficientemente aprobado.” Cesareo (1976:62).

En Rose nos encontramos al primer gran especialista en asociacionismo, junto con Goldhamer y Bottomore, más multifacéticos. Este autor⁶⁷ prestó una especial atención al asociacionismo ya que estaba convencido “de que la principal expresión del público de nuestros días es la asociación voluntaria” (1967:19). La dedicación de Rose al asociacionismo fue temprana y conectó sus intereses genéricos sobre sociología con sus análisis empíricos sobre la estructura del poder en el proceso político estadounidense. Ya desde su primer gran éxito académico con la publicación en colaboración con Gunnar Myrdal y Richard Sterner de un libro titulado “An American Dilemma” (1944), Rose comienza a analizar las relaciones entre estructura social y participación asociativa. Tras unos años trabajando en otros temas que van a culminar en su publicación de 1954, “Theory and Method in the Social Sciences”, esta dedicación al asociacionismo continúa en los años cincuenta con un lustro focalizado intensamente sobre este tema. Publica en 1951 acerca de la comunicación social y la participación asociada; en 1952 sobre diversas asociaciones centradas en la solidaridad; en 1953 y 1954 lleva a cabo junto con Tsouderos una investigación de gran dimensión acerca de las asociaciones en dos ciudades americanas... Tras exponer en 1954 algunas de sus conclusiones teóricas basadas en sus estudios y experiencias sobre asociacionismo, dedica en 1955 un artículo al estudio de la satisfacción en el que introduce como un recurso importante el factor asociativo. Esta línea argumental del asociacionismo como una pieza fundamental del engranaje social, continúa incorporada como constante a lo largo de toda su producción intelectual que culmina en 1964 con un análisis del proceso político global. En ese último periodo prosiguió con sus estudios especializados sobre asociacionismo como el que publicó en 1965 en colaboración con Oeterson sobre asociacionismo y personas mayores. No sólo realizó estudios empíricos sobre asociacionismo y teorizó sobre el fenómeno asociativo, sino que hizo una reflexión acerca de la situación de la sociología de las asociaciones por medio de una evaluación de los estudios sobre asociacionismo.

No solamente sintetizó una fórmula conceptual de asociación, sino que complicó considerablemente los matices sobre los criterios con los que habían construido la noción de asociación voluntaria. Rose fue el primero en preocuparse seriamente sobre la definición de asociación y por ello teorizó acerca de la misma definición. Su formulación recoge la tradición anglosajona cuya primera formulación captó Tocqueville con gran minuciosidad. La fórmula de Rose no es una definición simple sino que está muy acrisolada por su recepción crítica de muchas anteriores, de las que excluye las provenientes de las tradiciones europeas.

Rose es expresamente consciente de que hasta el año 1954 en que escribe no ha habido todavía una definición sociológica explícita de asociación voluntaria que respondiera a la realidad: “...las asociaciones ‘voluntarias’ constituyen un concepto (aunque nunca haya sido formulado de modo preciso) de la sociología...” (1954:211). Este es un juicio clave para nuestro argumento y que es confirmado diez años después de haber sido escrito por Rose con

⁶⁷ Rose fue un estimado autor de la academia americana por sus aportaciones generales a la sociología y sobre todo por su estudio del poder que sintetiza las perspectivas pluralista y elitista a través de un análisis de la política burocrática y la cultura política en los años cuarenta. Ésta estuvo acentuadamente influida por una reflexión social sobre sus prácticas políticas ya que participó activamente en la vida de partidos como representante legislativo en Minnesota. Ejerció una defensa viva de las libertades civiles y académicas, lo que le llevó a protagonizar polémicas posturas tanto en la opinión pública como en los tribunales. En palabras de Irving Louis Horowitz, “Rose transformó en sociología científica su modalidad personal y su compromiso político”.

la opinión de Sills que tampoco ve evidencias de una definición sociológica universal de asociación (en donde ya incluye al mismo Rose). La razón de esa carencia se debe, en palabras de Rose, a una falta de atención metodológica ya que hasta el momento sólo han abundado los estudios empíricos con conceptos latentes. Por otra parte, también se debe a la dificultad de universalizar una noción aplicable a tan distintas situaciones socio-políticas en el Mundo.

Dentro de la discusión que abre sobre los criterios de definición de asociación, tiene especiales precauciones contra el uso simple del criterio de voluntariedad. Son dos las consideraciones que realiza. La primera, que lo involuntario y lo voluntario forman un continuo en el que no es posible marcar una frontera exacta, lo que sólo nos deja interpretar lo voluntario como un tipo ideal⁶⁸. La segunda es que la voluntariedad requiere una autonomía plena en la elección, requisito imposible ya que existen múltiples coacciones sociales que constriñen nuestras decisiones⁶⁹. Para Rose la voluntariedad tiene un “significado residual” (1954:212), lo que no impide que forme parte constitutiva no solamente de sus criterios conceptualizadores sino de la misma denominación que asume para nombrar la realidad asociativa que estudiamos. Esta aparente contradicción en Rose la interpretamos como un cuestionamiento del planteamiento ingenuo que se había hecho al trabajar sobre el objeto asociativo en la sociología americana. Lo que viene a destacar, en conclusión, es que no hay una discusión suficiente en torno al fenómeno del asociacionismo y que las nociones al uso no son aplicables universalmente siquiera a la misma sociedad estadounidense⁷⁰, mucho menos internacionalmente⁷¹.

Rose tiene cuatro criterios sobre los que asienta su noción. El primero es el de la ordenación interna de la comunidad, que perfila más que Weber. Este criterio exige una organización a la asociación, lo que supone tres elementos: una autoridad formalmente elegida cuya acción esté reglada, una actividad especializada con unas reglas de funcionamiento de la entidad y, finalmente, una ubicación geotemporal para sus sesiones. Estos dos últimos componentes del criterio son originales de Rose y podríamos resumirlo en la expresión “organización formal”, que recoge el requisito de conformidad de Bottomore. El segundo criterio, la especialización, ha sido ya mencionado, pero tiene entidad propia: la existencia de una actividad especializada. Las asociaciones rosenianas son corporaciones con un fin específico y diferenciado de otras compañeras de categoría. La especialización es uno de los criterios más importantes en la literatura de Postguerra sobre asociacionismo y acabará convirtiéndose en una de sus preocupaciones principales. Como parte de este segundo criterio, hay una referencia a la finalidad de la asociación. El criterio demanda un fin muy limitado y claramente definido. Ya habíamos leído cómo Tocqueville (1835) establecía como criterio “un fin clara y públicamente indicado”. El tercer criterio es la no lucratividad y el cuarto, la voluntariedad. La asociación de

⁶⁸ “La ‘voluntariedad’ puede situarse en un continuo, y de este modo ‘voluntario’ e ‘involuntario’ pasan a ser términos polares de una dicotomía típica ideal. No existe una línea divisoria precisa entre ambos términos.” Rose (1954:211).

⁶⁹ Rose es tajante en esa sospecha: “Casi nunca existe una voluntad libre en el sentido que acabamos de exponer. Los medios formales e informales del control social o las fuerzas sociales determinan que ciertos individuos se unan a determinadas asociaciones ‘voluntarias’.” Rose (1954:211).

⁷⁰ “Nadie sabe cuántas asociaciones hay en Estados Unidos...” Rose (1954:213).

⁷¹ “...si se formaran listas de las asociaciones voluntarias de diversas sociedades, podría observarse que existen ciertos criterios universales de las asociaciones involuntarias (pero no de las voluntarias).” Rose (1954:212).

Rose es, si armamos esa criteriología, una organización formal no lucrativa de adscripción voluntaria con un fin especial públicamente reconocible.

Por último, indicar que Rose también presta atención a una consideración genérica de "asociaciones" que divide en voluntarias e involuntarias. Las involuntarias son cárceles u hospitales, por ejemplo. Pero predominantemente el uso que hace del sustantivo asociación se refiere a la voluntaria. A ésta, la asociación voluntaria, le cuestiona el nombre pero no avanza ninguna alternativa.

En síntesis, Rose evalúa los trabajos sociológicos sobre asociacionismo en la tradición anglosajona sin atender a las academias europeas. Concluye que no hay noción explícita de asociación y recoge en una fórmula accesible y operativa los cuatro criterios que considera necesarios para englobar la realidad asociativa. Es el primer autor que introduce la complejidad en una reflexión sobre la conceptualización de la asociación ya que matiza, aunque brevemente, alguno de los pilares convencionales como la voluntariedad. La receta de Rose sintetiza la trayectoria comenzada en los estudios de los años veinte y es justa su mención como "definición convencional o universal" ya que es con mucho la más extendida y aplicada. Detrás de la mayoría de estudios actuales sobre asociacionismo podemos encontrar el concepto subyacente de Rose en función de una especie de "definición por defecto" de asociación⁷².

Las definiciones de asociación fueron evolucionando en las distintas tradiciones aunque la americana se exportó a las otras casi al pie de la letra. A excepción del deficiente uso que se hizo de la tradición tönnesiana no hubo alternativas que complicaran la asunción de la asociación convencional de Rose ni siquiera provenientes de las poderosas intuiciones de Gramsci.

Una radicalización de la convencionalización de la noción de asociación es la identificación jurídica. A las muchas versiones de asociación se une una que ve la asociación acotada por la legalidad de cada marco jurídico administrativo. Esa aportación incidiría en diferenciar asociaciones en sentido estricto de otras fórmulas asociativas que no cumplen el requisito que exige la ley. Este es un procedimiento muy extendido en muchas prácticas políticas e investigadoras⁷³.

La ley vigente en nuestro país, por ejemplo, para que haya asociación exige: (1) una fundación explícita y personalizada en socios fundadores con capacidad de obrar; (2) un domicilio social y un mínimo capital social; (3) que se ajuste a la legalidad; (4) que sea democrática constando de una asamblea soberana plenipotenciaria; (5) que esté aprobada en un registro oficial. Muchas personas creen que sólo las entidades que se ajusten a estos criterios (lo cual relativizaría la noción a la legislación de cada país, y aún de cada municipio y administración local, con capacidad legal de reconocimiento de asociaciones). El resto de entidades que podrían ser asociaciones en el sentido convencional reciben nombres jurídicamente

⁷² Un prestigioso autor que usa la asociación convencional por defecto es J.J. Linz (1971) que alude a lo que generalmente entendemos por asociación.

⁷³ "La yuxtaposición de los conceptos asociación = hecho jurídico/asociación = hecho social, constituyen una parte no desdeñable de los problemas previos que es mejor no obviar." Jóvenes en Libertad (1987:13).

especializados (sindicato, partido político, colegio profesional, organización no gubernamental, voluntariado, iglesia, etc.)⁷⁴.

Hay otras aportaciones interesantes en los años cincuenta. En el año 1957 concurren tres obras que aportarán algunas variaciones: Barber, Fichter y Roof. Bernard Barber (1957) resalta entre sus criterios implícitos la posibilidad de una gran informalidad en las asociaciones, que años más tarde veremos formulada expresamente. Para Barber la asociación es un tipo de relación social que va desde el matrimonio a la organización de masas pasando por la tertulia. En ese mismo año, J.H. Fichter opta por llamar a la asociación voluntaria "asociación secundaria", subrayando el hecho de que en su interior se dan sobre todo relaciones secundarias, lo que reintroduce los principios tönniesianos. Más tarde esta idea de Fichter será incorporada más compactamente en la noción. Finalmente descubrimos a M. Roof con su libro "Voluntary Societies and Social Policy". Roof será el más importante de los tres porque inaugura una línea que analiza el fenómeno del voluntariado como asociacionismo y otra que se plantea de modo complejo las relaciones financieras entre Estado y asociaciones cuestionando la simplicidad del criterio de independencia.

Roof escribe que "las organizaciones voluntarias son aquellas que controlan su propia política y que dependen, al menos parcialmente, del soporte financiero de fuentes voluntarias." (1957:8). El criterio original es que la asociación para ser tal debe controlar su propia política y debe autofinanciarse, comentarios que van a ser objeto de un tratamiento desarrollo por otros autores posteriores que toman estos temas como cruciales para acotar el objeto sociológico.

Pese a la convencionalidad de la receta de Rose, el conjunto de expertos sobre asociacionismo continuó de forma caótica sumando contribuciones a la noción de asociación. Un caso es el de Ogburn y Nimkoff que acentúan hasta el extremo el criterio de especialización para definir la asociación voluntaria. Para éstos, los objetivos de la asociación son "fines especializados relativos a una distribución social de las funciones y limitadas a una o dos funciones." (1958). Este esquema hiperfuncionalista ve a la sociedad como objeto de una progresiva especialización donde las asociaciones se distribuyen el trabajo social que demanda el sistema. Esa especialización se acentúa más cuando atendemos a la fórmula de su definición de asociación: "la asociación es un grupo organizado formalmente con fines limitados y especializados en un sector social determinado." (1958). La especialización no sólo se da en el orden de la finalidad sino también en el de los candidatos a la pertenencia, que están restringidos funcionalmente a "un sector social determinado"⁷⁵.

⁷⁴ Es el caso de Campá i Ferrer (1992) que expone lo siguiente: "La asociación puede definirse como una agrupación voluntaria de personas físicas o jurídicas, con capacidad de obrar, que nace con voluntad de permanencia para servir unos fines de interés general, lícitos y determinados, y 'sin ánimo de lucro', lo cual no quiere decir que no pueda disponer de ingresos económicos siempre que sean destinados a actividades propias de la Asociación. Al igual que las corporaciones, también se basan en una pluralidad de personas, pero a diferencia de éstas, tienen un origen voluntario tanto en lo relativo a su ingreso e integración en ellas, como a la posibilidad de crear y modificar su régimen estatutario, en virtud de los acuerdos mayoritarios de sus asociados." (1992:21).

⁷⁵ Sin llegar a ese hiperfuncionalismo, hay nociones que incorporan el elemento funcional a lo democrático como la que exponemos a continuación. "No existe fenómeno asociativo sin una determinada función social. Hasta los clubs de debate son algo más que un lugar de confrontación ideológica. Las asociaciones pueden servir, obviamente, a sus miembros, pero desarrollan funciones añadidas para los que no lo son, especialmente si implican pertenencia comunitaria determinada, que es lo que en las sociedades democráticas se entiende por asociación voluntaria." Jóvenes en Libertad (1987:19-20).

Las líneas de acentuación se dieron en distintas direcciones. Hay toda una serie de definiciones de asociación que refuerzan el cariz de autonomía respecto al Estado. Demandan como criterio principal la pertenencia militante de la asociación a la sociedad civil, intensificando aquel primer criterio de Gramsci. Hemos hecho mención anteriormente a las ideas de Roof en 1957, pero es un rastro que ya abre anteriormente A.F.C. Bourdillon en 1945 con su "Voluntary Social Services" publicado en Londres. Este autor requiere de las organizaciones voluntarias que sean "incitadas y gobernadas por sus propios miembros sin control externo." Resitúa la convicción de que las asociaciones son las que muestran firme autonomía tanto en su gestión como en su fundación. Hay toda una corriente que insiste en la autonomía y que nombraremos como autonomista.

Un caso célebre entre los autonomistas es el de Kornhauser, que diagnostica el advenimiento del autoritarismo fascista y nazi por la insuficiente autonomía de las asociaciones de los respectivos países. La independencia no se circunscribe solamente a la relación entre Estado y ciudadanos, sino también a los ciudadanos entre sí disolviendo las ataduras comunales y fragmentando las grandes uniones mediante nuevas afiliaciones múltiples y cruzadas. Por esto el autor escribe en su obra de 1959 que los criterios para reconocer una asociación auténtica son los siguientes. Primero, las asociaciones son grupos sociales independientes. Esta independencia es una exigencia irrenunciable para que pueda constituirse una asociación. En caso contrario serían prolongaciones de la institución a que se afilien. En segundo lugar, la asociación es una agrupación en libertad en la que los socios carecen de sanciones para la pertenencia o la renuncia a la misma. El tercer criterio pide que la asociación esté centrada en preocupaciones cercanas, no globales, no pierde el sentido de lo concreto e histórico y defiende esos intereses frente a los grandes marcos que pudieran alienarla. Por último, en la asociación los vínculos entre los miembros no pueden ser comunales sino contractuales.

El civilismo radical de Kornhauser custodia la independencia de los individuos incluso dentro de cada asociación (en clara conexión con la defensa de la autonomía del socio que hace Laski) y también la libertad de la propia entidad en la sociedad en que está integrada. Esta línea de debate continúa hasta nuestros días. Ya en la década de los años setenta, autores como Webb, Day y Weller (1976) piden de las entidades que quieran ser consideradas como una asociación que sean "agencias que no son directamente administradas por un gobierno central o local" (1976:7), y tres años más tarde, F. Gladstone destaca que la esencia de una asociación es sobre todo una cuestión de independencia y autonomía que preserve la autogestión. Otro autor, Hatch, inaugurando los años ochenta, es más moderado al hablar de la independencia del estado y por ello propone simplemente que no debe haber control "directo"⁷⁶. Otras firmas como la de Johnson en 1981 insisten empujando las mismas propuestas. De base principalmente británica, toda esta cadena de especialistas están apuntando hacia la consagración de una de las fórmulas más emergentes para hablar de las asociaciones, las "organizaciones no gubernamentales" (O.N.G.) de modo que se ha generalizado en el lenguaje administrativo estatal y en el diplomático internacional.

⁷⁶ "...no establecida por estatuto o bajo una autoridad estatutaria y no directamente controlada por una autoridad estatutaria". Hatch (1980).

Finalmente, hallamos en 1985 a M. Brenton, con una explicación y un debate más extenso girando sobre el tema de la autonomía. Brenton introduce un nuevo nombre que flexibiliza el criterio: las “cuangos”, que significa organizaciones cuasiautónomas no gubernamentales⁷⁷. Brenton pone el peso en el autogobierno y avisa de que la independencia de la asociación es un estado ideal al que no se acerca ninguna entidad. Ponderando el civilismo, exige el requisito de una escisión formal. Reconoce la dificultad de llegar a una definición satisfactoria dada la realidad cambiante de nuestras sociedades, pero no obstante, apuesta por cinco criterios: una organización formal, separación formal del Estado, autogobierno⁷⁸, beneficio público y no lucratividad.

Se cerrará la década de los años cincuenta con una evaluación crítica de la conceptualización de la asociación y sobre la teoría general del hecho asociativo. Especialmente resalta el juicio ya mencionado anteriormente de Gordon y Babchuk (1959). En él no se ahorran críticas a Rose y a todos los sociólogos americanos que han entrado en el campo de trabajo con una fuerte insuficiencia teórica en la noción de lo que estudiaban. Pese a esa insuficiencia, en esta época se puede afirmar que se asentó por fin la asociación como un objeto sociológico y que hubo una conceptualización formulada abierta y críticamente que alcanzó un éxito que no lograría superar ninguna otra noción en el patrimonio de los estudiosos del hecho asociativo.

A esa insuficiencia, declarada por Rose y luego por Babchuk y Gordon, va a haber respuestas. Hay dos que queremos destacar. Una que romperá la estructura asociativa para renovar las teorías del comportamiento colectivo relativas al movimiento social, y otra que hará una síntesis de la teoría de microgrupos y las tesis convencionales de asociacionismo. Por un lado, Neil J. Smelser introduce una espoleta dentro de la teoría asociativa tradicional y la dinamita para encauzarla hacia una noción más amplia de los movimientos sociales, lo que creará una corriente muy fructífera de autores posteriores; por otra, Albert Meister elabora la teoría más general sobre asociacionismo escrita hasta ese momento. Ambos coinciden en la insuficiencia de la noción vigente y la poca dedicación a teorizar. Meister insiste en que “aunque las asociaciones forman parte de nuestra vida cotidiana –y quizá precisamente por eso mismo- no han recibido aún, casi, la atención de los sociólogos.” (1971:7).

En efecto, a principios de los años setenta, el más dedicado teórico del asociacionismo, que no el más crucial, considera que hasta el momento se han hecho muchos estudios especializados en un asunto o descripciones generalistas sobre asociacionismo o asociatividad, pero no se han realizado monografías con potencia explicativa de teoría al menos de medio alcance. Meister cree que hasta esos años se habían sucedido tres líneas de producción: Primera, una corriente europea de estudios historiográficos que comprende desde el siglo XIX hasta la Primera Guerra Mundial. Segunda, una escuela estadounidense que analiza, desde las claves de Tocqueville, la función de las asociaciones en la democracia y se desarrolla tras la Segunda Guerra Mundial. Tercera, una síntesis sociológica e histórica, contemporánea a Meister, que interpreta la asociación como una entidad que reacciona frente a la progresiva tecnocracia

⁷⁷ En inglés en el original con el nombre “quango”, que sintetiza la formulación “quasi-autonomous non-governmental organization”.

⁷⁸ Acentúa especialmente este tercer elemento más allá de que existan relaciones financieras o de otro tipo respecto al Estado o a otras entidades: “La esencia de esta definición, como asienten la mayoría de los escritores, está contenida en el requerimiento del autogobierno.” Brenton (1985).

moderna y el autoritarismo. De matriz socio-política, abre una reflexión empírica sobre la participación superando las dos líneas anteriores. Aquí Meister declara abierta una nueva etapa, la tercera, que aporta cambios significativos y que a la larga podemos confirmar como una bifurcación que se corta en torno al mitificado 1968.

No todos los estudiosos sobre asociacionismo van a unirse a esa renovación sino que nos encontramos una mayoría de analistas que siguen las categorías convencionales firmando un contrato por defecto con Rose u otras más antiguas. Esta línea continuista nos la encontramos hasta nuestros días en autores como Maclver y Page (1963), Birou (1964), Theodorson y Theodorson (1978) y la mayoría de los autores españoles que han tratado sobre asociacionismo.

3. La asociación líquida

Smelser no contribuye al itinerario de la noción de asociación con una definición formulada sino mediante el tratamiento que hace de los criterios que forman la asociación convencional. La asociación, tal como la comprende Smelser, resalta la infirmitad de la misma. Esa infirmitad afecta a varios puntos de la figura asociativa. El primero es la organización. El autor distingue asociación de organización. Para él la asociación “no es una organización plena” (1967:253) ya que los niveles de planificación que exige una organización no se dan en las asociaciones comunes. Un segundo punto es la autoridad en la asociación, que Smelser rebaja en su capacidad de lograr obediencia de los socios. La asociación, en su visión, carece casi de posibilidades de sanción sobre sus socios⁷⁹. Esto conduce a que el proceso asociativo no disponga del mecanismo de la disciplina sino que todo se realice bajo el arbitrio voluntario individual. Así pues, Smelser concluye que no existen niveles de autoridad entre los socios sino distintos grados de actividad por parte de los mismos. Estas entidades de las que hablamos no localizan su fuerza de cohesión en la obediencia sino en la voluntad de diálogo entre los miembros, son entidades conversacionales cuya dinámica dialogal cumple la función de cohesión.

La actividad precisamente es el tercer punto sobre el que incide Smelser. En su opinión, las asociaciones no están dirigidas a un fin específico sino que están orientadas a servir actividades “interesantes”. Aquéllas organizan actividades que buscan suscitar el deseo de participación más que actividades estratégicamente dispuestas para el logro de unos objetivos de acuerdo a un plan global. El objetivo es prioritariamente la existencia en sí de la asociación y el reclutamiento. La asociación niega el ultrafinalismo tan marcado en nociones anteriores y le resta prescripción a los criterios de autoridad y organización formal. Dentro de la teoría smelseriana del comportamiento colectivo, la asociación no parece tanto un articulador de voluntades racionalmente orientadas a metas sociales en el marco de una entidad planificada y dirigida por unas elites sino que la asociación es más informe. Presenta un socio conducido vagamente a actividades por su interés y con una gran libertad de movimiento facilitada por una organización débil. La informalidad de Smelser plantea la debilidad de la estructura de la asociación, mientras que en Meister la flexibilización de la asociación es consecuencia de la convivencia de los microgrupos que la habitan.

⁷⁹ Precisamente por eso, escribe Smelser, “a estas organizaciones que tienen muy poca capacidad para disciplinar a sus miembros suelen llamarlas los sociólogos ‘asociaciones voluntarias’.” (1967:253).

Meister asume la definición universal de Rose con dos fugas críticas que señalan a la informalidad organizativa en grupos primarios y hacia los fines expresivos de asociaciones anómalas. Él es el sociólogo más prolífico en su dedicación a las asociaciones. Centrada casi toda su obra en el asociacionismo, explora principalmente tres vetas: una teoría media del asociacionismo, el cooperativismo y los grupos primarios de participación social. Este autor francés estaba especialmente interesado en el desarrollo de la participación social. Su punto de partida es la participación social obrera, por lo que analizó en profundidad todo el cooperativismo desde sus orígenes ya que la economía social en la concepción de Meister está incluida dentro del asociacionismo. Observó que el cooperativismo está en estrecha conexión con otros canales de participación y en consecuencia formuló como su prioridad resolver el problema teórico de la participación. Hacia 1961 tiene elaborada su síntesis sobre la participación social. Ésta tiene cinco niveles de análisis: la participación de hecho, la suscitada, la voluntaria, la espontánea y la instrumental. Para diferenciar unas de otras hace uso de tres criterios: de quién es la iniciativa, el modo de reclutamiento del grupo en que se encauza esa participación y la función social del susodicho grupo.

La participación de hecho se da por la facticidad de la presencia de una persona en un grupo sin haber tomado siquiera una opción por ello. Es decir, que la afiliación al grupo preexiste a la elección e incluso a la conciencia de la participación. La iniciativa, por tanto, es del grupo tradicional que encuadra a los que recluta por un método inconsciente. Estos grupos⁸⁰, escribe Meister, tienen como fin el control y reproducción social⁸¹. La participación suscitada se da en grupos nuevos pero que crean otros distintos al sujeto afiliado. Esos mismos “otros” son los que invitan o incitan a la pertenencia, en ocasiones sirviéndose de la extorsión y la amenaza. La función que conlleva es la “adquisición de comportamientos nuevos deseables por el exterior” (1971:20). La participación voluntaria es iniciativa del propio afiliado y creación autónoma del mismo grupo, que no depende de una autoridad exterior a la entidad. La función asociada es la reivindicación y la creación de nuevos comportamientos al antojo del mismo grupo. La participación espontánea es una derivación de la voluntaria. La diferencia es que ésta es “ejercida en grupos pequeños no estructurados” (1971:22). Por último, la participación instrumental es también otra desviación de la voluntaria: aquella producida por la transformación de las asociaciones voluntarias en grandes organizaciones burocratizadas⁸².

Estos modos de afiliación abren el diafragma conceptual de las reglas de militancia. Hacen más complejo el criterio de pertenencia y establece distintos tipos de socios. Meister ha adquirido un extenso conocimiento del asociacionismo francés del que escribe una historia al principio de los setenta, y de la bibliografía estadounidense e italiana que usa sobre todo para analizar las formas de afiliación.

El problema que quiere analizar el autor es el fracaso del cooperativismo en las sociedades postliberales y de la participación socialista. Meister se ve desbordado por un nuevo

⁸⁰ Ese tipo de grupos es denominado por Meister “Asociación de hecho” (1961).

⁸¹ El fin de esas asociaciones de hecho es la “repetición de comportamientos juzgados deseables por el grupo y por su medio” Meister (1971:20).

⁸² “Se trata de una participación puramente instrumental, funcional, sin que la adhesión (que sigue siendo voluntaria) al grupo cree una relación de tipo emocional o sentimental, como ocurre tan frecuentemente en la participación voluntaria.” Meister (1971:22).

asociacionismo informal que discurre aparte del tradicional y por el fracaso de la vía socialista de participación social. Esto le lleva a pensar su explicación de estos cambios. La de Meister es sobre todo una teoría del cambio en asociaciones. La clave es doble: las asociaciones se han hecho excesivamente impersonales, lo que da lugar a afiliaciones desprovistas de conexión emocional, es decir, favorece la participación meramente instrumental; por otra parte, la modernización conlleva una sociedad de relaciones contractuales y segmentarias (aunque no lo cita, sigue el tránsito tönnesiano de modernización), lo que amolda el asociacionismo a un modelo de masas y genera una reacción defensiva. Esta reacción crea nuevas afiliaciones "espontáneas" y nuevos grupos "irracionales" y "autónomos desestructurados". El fracaso del cooperativismo se debe a la pérdida de carga emocional con el consiguiente utilitarismo y a la creación de tecnócratas que funcionan la organización bloqueando la participación.

Desde ahí Meister profundiza en el estudio del microasociacionismo contenido en los grupos autónomos. Tomando la categoría de grupos primarios de Cooley, un colectivo de estudiosos formó en 1938 una asociación informal compuesta por académicos y "animadores" de asociaciones que tenía por objetivo profundizar en el conocimiento del fenómeno de los pequeños grupos. Este "Committee on Autonomous Groups" editó una publicación durante un periodo de quince años, entre 1945 y 1960, en la que Meister invierte muchos esfuerzos. Los pequeños grupos son una realidad que, según evalúa Albert Meister, ha estado marginada del estudio del hecho asociativo y por eso no se llegan a comprender la mayoría de los fenómenos. Tanto la formación de grupos independientes, como la mecánica de grupos dentro de una gran entidad, son procesos cruciales para una organización ya que son la pieza que conecta emocionalmente al sujeto y que encauza la participación. En colaboración con la Señora Rogers, revisa toda la literatura sobre pequeños grupos primarios y el "T-Group", realizando una brillante síntesis sobre asociacionismo y microgrupos que ya podemos leer a principios de los setenta. En 1971, Meister ya había hecho su aportación fundamental y ejerce una influencia destacada dentro del mundo de estudiosos del asociacionismo⁸³.

Basado en estos presupuestos, Meister eleva su visión a una teoría media sobre asociacionismo con dos ejes: la articulación interna entre afiliaciones y grupos pequeños, por un lado, y una perspectiva de la evolución de las asociaciones en los grandes procesos de cambio social que van desde la época preindustrial a la postliberal, por el otro. Esa teoría media elaborada a lo largo de los años sesenta es una de las más laboriosas hechas en el conjunto de estudiosos del asociacionismo.

El autor cree que para afrontar su investigación "es indispensable definir lo que se entiende por asociación, tanto más cuanto que después tendremos que distinguir entre diversos tipos de asociaciones." (1971). Pero Meister practica una doble definición. No se atreve a hacer evolucionar radicalmente su noción a partir de las conclusiones a que llega. Permanece conceptualmente atado a la armonización con los autores vigentes para darle apoyos a su teoría del asociacionismo. Su teoría global no es totalmente coherente con su noción, tomada, asombrosamente, del derecho francés⁸⁴. De la definición juricista que formula⁸⁵ se pueden

⁸³ La deficiente edición española de sus obras, hecha en editoriales marginales latinoamericanas, ha estorbado su difusión en nuestro país.

⁸⁴ "Como definición previa podemos adoptar la del derecho francés en materia de asociación." Meister (1971:17).

inferir los siguientes criterios. Primero, la voluntariedad. Segundo, el fin no lucrativo. Tercero, la formalidad organizativa. Y cuarto y último, la contractualidad del afiliado y la entidad. Más allá de esa noción previa, plantea una serie de criterios novedosos que cuestionan los convencionales y que vamos a exponer. Contra la afiliación voluntaria, Meister desarrolla tres escalas de participación a partir de una de las cuales se originan dos más. Para este sociólogo, no interviene solamente la elección del sujeto en la afiliación sino que su visión es más relativizadora por cuanto reconoce agentes exteriores que incentivan o prescriben iniciar la participación en una corporación asociativa. Hay un criterio de voluntariedad muy matizado en Meister según el cual se permite que la afiliación se realice en una zona intermedia en la que no hay libertad plena pero tampoco se anula la libre decisión, es decir, la voluntariedad es suscitada principalmente.

La segunda discusión de Meister se dirige a lo no lucrativo. Para integrar el cooperativismo como fenómeno asociativo y no romper formalmente la noción previa, relaja el criterio de no lucratividad interpretando que el criterio no niega la producción económica ni el beneficio sino que lo que dice, en su opinión, es que el beneficio no debe ser causa de la participación ni de la misma organización⁸⁶. La contradicción es patente: no se aventura a crear un nuevo criterio explícito que supere el convencional sino que fuerza los criterios hasta límites que contravienen la intención del legislador y de los autores precedentes. El criterio de Meister podríamos enunciarlo de este modo: las asociaciones no buscan directamente beneficios lucrativos.

Quizás el aspecto más confuso en Meister es el que mina el principio de formalidad organizacional. El primer foco de interés del autor son las cooperativas. El segundo son los grupos pequeños informales. Dentro de este segundo fin, Meister construye una tesis importante para el posterior desarrollo de la teoría asociativa: las grandes asociaciones burocratizadas de masas declinan a favor de grupos pequeños informales que encauzan la participación asociada. Hay un cambio de formato para la participación: las asociaciones, predice Meister, se extinguen a menos que se transformen respondiendo a las demandas de personalización y experimentación de los nuevos tiempos⁸⁷. Esto introduce en el panorama asociativo una serie de entidades no tan reguladas en su organización, sin tanta direccionalidad en sus finalidades, sin tanta reglamentación ni control de la pertenencia, etc. A fin de cuentas, permite considerar a las organizaciones informales como asociaciones.

Las ideas de Meister sobre los grupos autónomos que considera asociaciones, se pueden sintetizar en seis puntos:

⁸⁵ "La asociación es una agrupación basada en el reclutamiento voluntario y la aportación por sus miembros de sus conocimientos y sus actividades con un fin distinto al de participar en los beneficios. (...) Tal definición supone una cierta organización de los comportamientos en el grupo y una cierta codificación de los derechos y deberes de los miembros (estatutos, carta, etc.). Estos caracteres definen los grupos formales, y consideran la asociación como uno de ellos." Meister (1971:17).

⁸⁶ "Esta definición no llega a cubrir del todo a la sociedad cooperativa cuyo fin es, entre otros, la búsqueda de un beneficio que se reparte colectivamente. Aún así incluiremos a las sociedades cooperativas entre las asociaciones porque, como veremos, la noción de beneficio no es muy importante para muchas de ellas." Meister (1971:17).

⁸⁷ Meister expone en varios libros ese paso de la afiliación voluntaria reglada a la afiliación voluntaria espontánea (especialmente, en la obra de 1961 B).

1. Los grupos tienen su función cohesiva no en una afiliación instrumental sino en el sentimiento. No tienen tanta importancia los procedimientos formales de adhesión sino sobre todo la inserción en una red de sociabilidad. La reacción afectiva del grupo es la que condiciona si un miembro es aceptado o no.
2. Estas asociaciones no ven tan importante el programa de actividades como el producto del estar juntos.
3. No se forma en torno a intereses sino a personas. La mayoría de las asociaciones son multifuncionales compatibilizando fines mixtos de encuentro interno y objetivos exteriores variados. El fin principal es la comunión y el mutuo disfrute de la presencia.
4. La organización no está sujeta ni a principios burocráticos ni a una autoridad formal sino que se sigue una autoridad carismática. Tampoco se dan preeminentemente unas relaciones secundarias sino primarias. Hay una división del trabajo sin presencia de tecnócratas.
5. El miembro es una persona, no un papel social. El grupo se desfuncionaliza.

El criterio que podría asumirse desde estas consideraciones es un principio de informalidad para muchas asociaciones en su organización y sus fines, que lo son en tanta medida como las también existentes asociaciones hiperformales. Hay también otros criterios que contradice en oposición a los que mantienen que de las asociaciones es propia la relación secundaria, que está determinada por el funcionalismo social, que hay modos formales de reclutamiento, etc. En síntesis es una argumentación que trata de justificar que la asociación no se puede reducir exclusivamente al modelo de autoridad racional weberiana, sino que hay organizaciones informales que son de hecho asociaciones y que encauzan con mayor popularidad la participación social de los ciudadanos.

Finalmente, Meister piensa que las asociaciones tienen un estatuto confuso dentro de la democracia ya que la asociación, por su sola existencia, no lleva inscritos los valores de la sociedad en que participa. Para el autor las funciones benéficas de la asociación no siempre se comprueban, por lo que no puede ser un criterio definitorio. Cuenta que ha descubierto numerosas asociaciones que son dañinas tanto en sus fines como en su estructura interna ya que impide la participación de sus socios provocando una gran frustración ciudadana.

En síntesis, Meister es el sociólogo que más atención ha dedicado al asociacionismo y ha obtenido un acentuado ascendente sobre otros autores⁸⁸. Parte de una noción jurdicista que no reformula aunque la contradice en varias ocasiones ya que introduce tres fracturas que abren el catálogo de asociaciones a incluir como objetos asociativos. Junto con Smelser, abren una etapa en la que se va a flexibilizar la noción intentando superar una forma histórica de la asociación que, en su opinión, ha monopolizado el hecho asociativo general a través de la difusión del concepto convencional de asociación.

⁸⁸ Cavallaro (1972:161).

Esta ruptura con la asociación clásica también se produjo en otros estudios sobre asociacionismo y en el análisis de los movimientos sociales, campo en el que participa el hecho asociativo. Varios autores muy significativos señalan un cambio de paradigma en el estudio de los movimientos, a finales de los años sesenta (McCarthy y Zald, Gusfield, Melucci, Touraine, Ledesma, etc.). Este cambio se debió al compromiso participativo de muchos miembros de la nueva generación de sociólogos en los numerosos nuevos movimientos y acciones colectivas que se produjeron por esas fechas; a la reacción crítica de carácter político y científico de esos sociólogos a las antiguas teorías; a la introducción de nuevos métodos provenientes de la etnometodología; a la revisión historiográfica de las teorías del comportamiento colectivo y a la revalorización dada a la estructura organizativa dentro de los mismos movimientos.

Aunque con menor incidencia, esa bifurcación en el tratamiento de la cosa asociativa también afectó a la labor de sus estudiosos. Al estar la asociación sujeta a una fórmula regulada presente en casi todos los órdenes jurídicos del mundo, la reflexión sociológica tiene una capacidad más limitada de institucionalización en favor de los legisladores. Un concepto tan asentado por el Estado y por la doctrina académica, tiene menos margen de transformación que la noción de movimiento, más maleable por no entrar en el dominio de la canonización.

Encontramos tres vías principales ante esta situación: una primera mayoritaria de estudiosos que continuaron adaptados a la definición convencional expresa o implícitamente. La segunda vía introdujo correcciones a la asociación clásica abriéndola a nuevas realidades aunque de modo inconexo. La tercera vía asume la fractura y recorre un tránsito hacia una nueva definición de asociación.

Lo que sí es verificable es la crisis general del asociacionismo desde esos años sesenta y la decadencia de las asociaciones hegemónicas que desde principios de siglo habían estructurado el cuerpo asociativo (escultismo, comunidades político-ideológicas, deporte, religión, cultura, etc.). Parece claro que un modo asociativo había llegado a su fin y que se abrió uno nuevo que todavía no se había comprendido en el núcleo central de la comunidad de expertos. Testimonios de esa crisis se evidencian en la revisión de toda la hemerografía de posguerra: una inflexión resentida bajo sugerentes títulos como "La crisis del asociacionismo" o "¿Por qué no se asocian los jóvenes?"⁸⁹.

Desde esos años de transición que comprenden una década, desde 1962 (primera factura de Smelser) a 1974 (última monografía de Meister), hasta final de siglo se han producido pocos trabajos monográficos sobre asociacionismo que hayan supuesto un cambio cualitativo en la consideración de las asociaciones, a excepción del cognitivismo y de un nuevo civilismo radical. Pero antes observemos algún ejemplo de tratamientos que siguieron la segunda vía como la obra de Betés y Sarriés (1978). Estos autores, sobre la base convencional⁹⁰ aceptan dentro de la categoría objetos asociativos pese a un grado muy bajo de formalidad en su

⁸⁹ VV.AA. (1974): "La vie associative", Informations Sociales, no.11/oct.1974: 1-73. Lenoir (1976): "La participación de los ciudadanos en la vida social", Projet, jul-ag.1976, No.107: 757-799.

⁹⁰ "Estas asociaciones voluntarias son grupos de personas que persiguen objetivos bien delimitados y definidos, que pertenecen a la asociación voluntariamente y que pueden retirarse de ella libremente cuando lo deseen, siendo hasta cierto punto voluntaria la mayor o menor participación en el grupo." Betés y Sarriés (1978).

organización: "La planificación de las actividades no se extiende a tantos pormenores, ni está tan sistematizada como en la organización formal, ni se da de una manera tan habitual la distancia entre los que planifican las actividades y los que deben realizarlas, ni tampoco es el mismo grado de enrolamiento de los miembros. Nos referimos a las sociológicamente conocidas como 'asociaciones voluntarias'." (1978:289).

Desde finales de los años 70 hasta la actualidad, el interés dentro del campo del asociacionismo y la participación social ha desplazado su centro de gravedad de las grandes organizaciones asociativas hacia los movimientos sociales. El giro que significan Smelser y Meister bifurca los estudios entre asociacionismo formal por una parte y por otra asociacionismo informal y movimientos sociales. La asociación sigue entendiéndose en la mayoría de los estudios como la asociación convencional roseniana. Entre los teóricos de los movimientos sociales no se presta consideración a la asociación como una entidad a delimitar conceptualmente. En los muchos escritos sobre movimientos sociales es inusual hallar definiciones de asociación excepto para hablar de ellas como recurso o actor de los movimientos sociales.

El movimiento social ha digerido la mayoría del asociacionismo tendiéndose a ver la asociación como una pieza del movimiento social o incluso, si se va más lejos, considerar el asociacionismo formal como otro movimiento social más. Tal es la apuesta teórica de Hauser (1974). El "movimiento asociacionista" de Hauser restringe el asociacionismo sólo a aquellas figuras legales reconocidas como tales. Su asociación tiene un fin promocional y defensivo del individuo frente al poder y supone una nueva estructura de participación para el mismo⁹¹.

En los años ochenta aparece un nuevo civilismo radical que pretende fortalecer la sociedad civil aunque esta vez no es defendiendo su autonomía frente al Estado, sino problematizando las relaciones con lo económico. Autores como Rosanvallon (1981), Razeto (1988) o Arocena (1994) defienden desde sus posiciones una línea que integra muchas entidades de naturaleza económica pero fines no lucrativos (además del cooperativismo que ya había incorporado Albert Meister) dentro de la noción de asociación⁹².

Rosanvallon parte de un concepto complejo de mercado y reconoce que muchas asociaciones mantienen una relación económica entre sus miembros o con terceros. Es el sector que Razeto denomina "Mercado solidario"⁹³. Dentro de esas relaciones económicas hay algunas que no buscan el lucro, sino que son relaciones asociativas con "fines económicos solidarios".

⁹¹ Alguno de estos aspectos es señalado por el autor: "Emparentado a los movimientos sindicalista, mutualista, cooperativista, pero ciertamente diferente a ellos, el movimiento asociacionista es una de las manifestaciones de una corriente de pensamiento y de acción que busca reconciliar al individuo y la colectividad, y hacer que el poder del grupo en lugar de alienar y oprimir a aquellos que lo componen sea por el contrario su protección." Hauser (1974).

⁹² Se refiere a todo el sector de empresas surgidas desde asociaciones solidaristas, ecologistas, etc. Para una descripción de este sector empresarial gestado desde las asociaciones en la España actual, consultar el libro de Vilanova y Vilanova (1996).

⁹³ L. Razeto dice en este sentido: "Nuestros análisis microeconómicos nos permitieron identificar y distinguir varios tipos de relaciones económicas. Las principales son: relaciones de intercambio, relaciones de donación, relaciones de reciprocidad, relaciones de comensalidad, relaciones de cooperación, relaciones de tributación, relaciones de asignación jerárquica, relaciones de incidencia redistributiva y otras de menor importancia teórica y práctica, como las relaciones de recompensa, gratificación, sorteo, robo, chantaje, etc." (1988:250).

Arozena (1994) dice que en las asociaciones hay elementos económicos de primer orden y se ven al analizar las relaciones microeconómicas. No por esto se salen de lo que es el fenómeno asociativo, sino que hay que abrir, en su opinión, el marco comprensivo del asociacionismo. Se puede reconocer explícitamente el criterio meisteriano de "economía no lucrativa" que aplica a la noción de asociación con el fin de recoger al mundo cooperativo. Pero estos autores abren el criterio no solamente a cooperativas sino a todas las entidades que, realizando actividades económicas, disponen un fin solidario para éstas.

El civilismo se observa en que se trata de identificar una serie de organizaciones que trabajan por una sociedad civil igualitaria, sean de naturaleza económica o simplemente social. Se trata, y esto nos recuerda la estrategia gramsciana de hegemonía, de que las asociaciones sean las instituciones que estructuren la ciudadanía amenazada por la determinación capitalista lucrativa del desarrollo social.

La flexibilización de la noción llega a su punto máximo en las contribuciones de Maffesoli, que inspira a parte del conjunto de expertos en asociacionismo de nuestro entorno. Michel Maffesoli no desarrolla una definición de asociación ya que, dentro de su teoría sociológica de las asociaciones, esa formulación no es un factor imprescindible. No obstante, sí expone varios criterios que han movilizad a varios teóricos del asociacionismo de última generación para construir nuevos avances explicativos de numerosos fenómenos⁹⁴. Maffesoli es la culminación de una línea flexibilizadora de la asociación en la que ésta se funde con la parte desestructurada del movimiento social.

Este autor parte de una matriz sociológica estética que explica que la construcción de la realidad social se produce no tanto desde la racionalidad práctica sino desde la emocionalidad. El esteticismo maffesoliano se dirige al sentido desde los sentidos. A partir de ahí, diseña una teoría del asociacionismo que bautiza, en sentido genérico, como "el paradigma tribal". Maffesoli muestra dos cuadros en su obra "el tiempo de las tribus": un cuadro que enseña el mecanismo por el que las masas próximas localmente se tornan en comunidades emocionales. Un segundo cuadro muestra la relación dialéctica entre la potencia comunitaria y el poder "societal".

El recorrido que desencadena la dialéctica maffesoliana es la interpretación social que se hace de la asociación weberiana, que el autor quiere traducir como "sociación", en vez de "asociación". Las asociaciones (sociaciones) no pueden explicarse solamente por el racionalismo, argumenta, sino que están sostenidas por el carácter sentimental comunitario, la subjetividad compartida, la pasión colectiva⁹⁵.

Al reconocer que esa comunidad emocional es la base de la sociedad, entonces cree que puede analizar en términos correctos la realidad asociativa. Ahora, si se sigue la falacia de que las sociaciones son racionales y se ignora lo emocional, entonces, siempre siguiendo al autor, se

⁹⁴ Ver el caso español en los estudios, por ejemplo, de Prieto Fernández (1994) o de Urrutia (1992) que incluye a grupos y organizaciones, formales e informales, satélites o autónomas, etc. en un intento de barrerlo todo.

⁹⁵ "La causalidad o el utilitarismo no pueden explicar por sí solos la propensión a asociarse. A pesar de los egoísmos y los intereses particulares, existe una argamasa que asegura el perdurar. Tal vez haya que buscar su fuente en el sentimiento compartido." Maffesoli (1988:87).

estará ejerciendo una operación ideológica destinada a excluir a toda una serie de asociaciones que no contribuyen a mantener el poder dominante. Esa base afectiva es la comunidad en Maffesoli, sustrato que basa la asociación. Para él, la asociación es principalmente comunitaria⁹⁶. De aquí podemos extraer un primer criterio: la matriz emocional es el principal regulador de la asociación⁹⁷.

El segundo criterio es consecuencia de su concepción de la participación en las asociaciones y podría tener este enunciado: la asociación forma un "cuerpo" que disuelve a los individuos. Partiendo de una noción alónuma del individuo, llega a un planteamiento esencial y radical: "No existimos más que como cuerpo." (1988:127). El individuo no existe si no es como perteneciente a un sujeto social. Maffesoli tiene una concepción del hombre en la que éste es totalmente deudor del grupo social respecto a su propia identidad⁹⁸. Esta fragilidad y dependencia (alonomía) de la identidad individual marca el tipo de relación umbilical que se tiene con la comunidad. En Maffesoli se quiebra el principio contractual de la asociación tönnesiana, siendo sustituido por la lógica de la proxemia. ¿Por qué la alonomía determina el consenso? Porque el consenso es un acuerdo entre una pluralidad de entes autónomos. Al disolver la autonomía, lo que queda es una "argamasa" grupal que anula la pluralidad: existe un sentir común desde el que se instrumentan asociaciones. La alonomía lleva a reconocer la prioridad de lo externo en el individuo. El autor piensa que hay también un predominio de lo comunitario en la vida social, con lo que se está reconociendo un dominio comunitario de la realidad personal y social.

Lo comunitario nace de la proxemia ("promiscuidad"), es decir, de compartir un mismo territorio ("consuelo")⁹⁹. El principio proxémico destaca la alonomía del sujeto y crea la atmósfera (el "feeling") por la que el sujeto se disuelve en el cuerpo comunitario siguiendo el consenso emocional. Es el proceso de desindividualización. La desindividualización marca una nueva morfología social que oscila entre la masa y la tribu. Se forma una unión de personas dispuestas "como puntos de una línea". Esta "unión punteada" "bulle" en

⁹⁶ Esa asociación emocional es "la osamenta de cualquier tipo de conjunto" (1988:157) ya que sin interior no hay arquitectura. "No existe arquitectura sin espacio interior", "se necesita 'el interior' para que haya una construcción cualquiera." (1988:79).

⁹⁷ Martín Santos (1988) plantea en sus comentarios sobre las asociaciones "la debilidad de los fines": "El movimiento asociativo tiene sus motivaciones y éstas rebasan la mera cooperación para obtener fines. Hay también un gusto por la camaradería, por el contacto, la proximidad física. Esto explica que las asociaciones puedan sobrevivir aun después de que los fines que las formaron hayan desaparecido. Una campaña ocasional puede conformar un grupo asociativo que, pasada la campaña, permanece. Entre los jóvenes, la 'debilidad' relativa de los fines es la norma, pues lo que más importa es el contacto humano y la efusión gregaria y sentimental." (1988:68-69).

⁹⁸ Este es el argumento central de la obra: llega un nuevo tiempo, el neotribal, marcado por la solubilidad del sujeto individual en la comunidad emocional. La auto-nomía y la alo-nomía marcan dos tiempos distintos: "los primeros descansan en el principio de individuación o de separación, mientras que los segundos están dominados por la indiferenciación o la 'pérdida' en un sujeto colectivo: eso que yo llamaré el neotribalismo." Maffesoli (1988:36).

⁹⁹ El término "proxemia" fue propuesto por la Escuela de Palo Alto, y es sinónimo de la vieja noción espacial de "barrio". Maffesoli lo explica diciendo que "Este 'barrio' puede adoptar modulaciones harto diferentes: puede estar delimitado por un conjunto de calles, designar una zona libidinalmente investida (barrio 'caliente', del 'vicio', etc.), hacer referencia aun conjunto comercial o a un punto nodal de transportes públicos, poco importa en concreto; en todos los casos se trata de un espacio público que conjuga una cierta funcionalidad con una carga simbólica innegable." (1988).

conversación libre de todos con todos los que comparten un mismo lugar¹⁰⁰. La función cohesiva de la emoción lleva a que esa unión en puntos esté formando continuamente "condensaciones". Es una masa en la que cristalizan de continuo agregaciones de todos los órdenes. Son agregaciones efímeras pero emocionalmente intensas. Hay un continuo vaivén de una masa que forma grupos que se deshacen para ser de nuevo masa y formar otros grupos. Todo este movimiento va desincronizado generando una constante ebullición de contactos emocionales efímeros que componen "un vasto ballet". La asociación está bajo el dominio del orden pasional por la existencia de una tendencia orgiástica o dionisiaca en todos los individuos. No es una forma azarosa, sino que existe una estructura tras ese vaivén.

El tercer criterio nace de todas estas hipótesis, y se podría enunciar diciendo que la asociación es un "vaivén de sociabilidad" que desborda cualquier morfología estable¹⁰¹. La tendencia social es a formar pequeños grupos en los que se pueda vivir intensamente el consuelo unos para con otros. Las grandes instituciones se han desacreditado por su excesivo racionalismo, y el pequeño grupo ha restaurado la conexión con el universo simbólico: un universo mediado por el microgrupo¹⁰².

El cuarto criterio nos dice que la asociación se fragmenta continuamente en pequeños grupos efímeros y emocionalmente intensos. Todos los grupos van formando una extensa red, lo cual tiene consecuencias culturales de gran dimensión¹⁰³. Esa estructura es la lógica de la red. El orden pasional, el sentimiento, es el que estructura la red social¹⁰⁴.

Un quinto criterio lo asociaríamos a la lógica de la red, que hace referencia a la artificialidad de las "fronteras" en una asociación, la cual está constantemente desbordada por nuevas alianzas de sociabilidad personal y estructural con otros grupos. Estas redes forman un mosaico de grupos cuya institución básica es la comunidad emocional y es de naturaleza básicamente popular. La emoción "argamasa" el conjunto. La comunidad emocional es inestable, abierta, lo que lleva a que sea anómica con la moral dominante. Se caracteriza por el "estar-juntos", por "darse calor". Se detecta una "viscosidad emocional" que el autor llama "convivialidad" o "socialidad". También se caracteriza por la ausencia de planes de futuro, por la carencia de proyectos: las redes tribales reclaman los "derechos del presente" cuyo único proyecto es perdurar. Esta vivencia hedonista del presente (presentismo) es típica de las tribus populares. Ese presentismo y el "estar-juntos" son el fundamento de una ética comunitaria de base empática, proxémica. Esa ética desde abajo viene sostenida por la religión, una religión que no es un añadido sino que va trenzando todo el proceso mosaico hasta consolidar la comunidad emocional. De estas últimas ideas, inferimos el sexto criterio (debilidad de la

¹⁰⁰ "En contra de la estabilidad inducida por el tribalismo clásico [tribus eternas], el neotribalismo se caracteriza por la fluidez, las convocatorias puntuales y la dispersión." Maffesoli (1988:140).

¹⁰¹ Jiménez y otros (1990) establecen un continuo entre la pandilla juvenil y la asociación que ven como algo difícil de definir. Consideran que la vida grupal proxémica es un criterio sin el cual no se puede dar asociación real: "Más del 50% de los que se dicen asociados no declaran actividad en grupo, mientras sí que lo hacen más del 30% de los que no se declaran asociados." (1990:645). Se pregunta por grupos informales o formales, legales o no, que desarrollan actividades en grupo.

¹⁰² "El pequeño grupo tiende a restaurar, de manera estructural, la eficacia simbólica." (1988:153).

¹⁰³ "La constitución en red de los microgrupos contemporáneos es la expresión más acabada de la creatividad de las masas." Maffesoli (1988:175).

¹⁰⁴ "La lógica de la red; es decir, por todo lo que pone de relieve el calor afectivo, o al menos que muestra que éste ocupa un lugar preferente en la estructuración o el objetivo social." Maffesoli (1988:159).

autoridad intra-asociativa), el séptimo (fortaleza de la sociabilidad y predominio institucional de la convivencia) y el octavo (presentismo o ausencia de proyectos de futuro).

De estos criterios surgen definiciones de asociación que disuelven todas las morfologías organizativas convencionales en favor de una emocionalidad presentista y proxémica que hace de la entidad una "masa" afectual promovida por distintos formatos tendentes al pequeño grupo. Esto es lo que conoceremos por "asociación líquida": un asociacionismo generado desde la convivencia emocional y que desborda a los modos concretos de asociación organizacional (que por otra parte tienen en la existencia de una organización formal un aspecto accidental). Esa asociación sin continente, informe, es la asociación líquida, que en palabras del autor analizado podría llamarse la "asociación neotribal".

4. La asociación comunitarista

Por último, hallamos desde mediados de los años ochenta una ascensión de concepciones neocorporatistas que tienen en la asociación una entidad que, en su versión madura, forma comunidades culturales. En estas concepciones, la asociación es "expresión de la sociedad civil"¹⁰⁵, lo que significa que la sociedad civil es un cuerpo con un cierto punto de integración y que forma, por tanto, una macroentidad con una identidad colectiva que se muestra a través de muchas manifestaciones. Una de éstas es la asociación, de la que se resalta su capacidad portadora de la sociedad civil y su carácter expresivo de los valores, creencias, criterios, etc. del cuerpo civil. Aquí el civilismo llega a su extremo máximo formulando interpretaciones casi espirituales de la asociación en consonancia con planteamientos religiosos de la sociedad civil como es el caso del mismo González Graf.

Autores como Tschorne, Mas y Regojo, definen la asociación desde un criterio ideológico de promoción de la participación igualitaria de la ciudadanía popular. Esta rama civilista señala como "asociación" a aquellas organizaciones que cumplen una serie de aspectos programáticos dentro del marco de los demócrata-radicales, la democracia participativa. P. Tschorne, C. Mas y J.L. Regojo son autores de una obra publicada en nuestro país que ejemplifica esta noción de asociación. Estos autores hacen el esfuerzo de definir su concepto de asociación, dedicándole varias páginas a la exposición, lo que nos permite matizar su idea¹⁰⁶. Podemos establecer una criteriología extensa de dieciocho principios que listamos a continuación: (criterio 1) organización; (criterio 2) organización dinámica; (criterio 3) emerge de la sociedad civil; (criterio 4) emerge fundamentalmente en clases desfavorecidas; (criterio 5) vertebrada a la clase; (criterio 6) soluciona necesidades, defiende intereses o expresa identidades; (criterio 7) constituye un vínculo jurídico; (criterio 8) voluntariedad; (criterio 9) servicio a la sociedad; (criterio 10) punto de referencia; (criterio 11) constructora de identidad social; (criterio 12) posibilita la coparticipación; (criterio 13) participación activa de los socios; (criterio 14) los socios comprometidos en la acción de la comunidad; (criterio 15) organización para la acción; (criterio 16) objetivos comunes explícitos y pactados; (criterio 17)

¹⁰⁵ González Graf (1995).

¹⁰⁶ "Al hablar de asociaciones, nos referimos a organizaciones dinámicas que emergen de la sociedad civil, fundamentalmente en las clases menos privilegiadas, para vertebrarla en torno a la solución de necesidades del ámbito territorial y/o sectorial en el que surge, la defensa de los intereses de una comunidad o grupo y la identificación con significantes sociales, valores, símbolos y corrientes; un grupo de personas que se constituye con un vínculo jurídico respondiendo a (...) razones." Tschorne y otros (1990:12).

programas y proyectos para los asociados; (criterio 18) ajustada a la legislación vigente. La asociación de estos autores tiene varias contradicciones internas. Por una parte se establece el criterio de legalidad y por otra la informalidad. Se requiere universalidad y por otra parte una restricción clasista, etc. No es nuestro interés tratar esta noción, sino subrayar esta vía civilista en cuanto apuesta por un concepto diferente de asociación que acota ese hecho asociativo por su doctrina.

La última gran teoría relevante para la definición de la asociación, es el comunitarismo. En él, el civilismo pierde su importancia porque se disuelve el problema de la soberanía para darle peso específico a la comunidad. La asociación es una pieza central de la comunidad y en dependencia de ésta se conceptualiza en autores como Etzioni o Bellah.

Una de las corrientes político-filosóficas propias de finales de la década de los setenta y que alcanzó su desarrollo en los ochenta, fue una reacción de factura principalmente institucionalista o tradicionalista, que se bautizó bajo el nombre de comunitarismo. Frente a lo que se diagnostica como el vacío procedimentalista de la ética moderna, propugna una cierta recuperación de la moral de tradición normativista. En esta corriente convergen varias escuelas en torno a críticas contra el proyecto moderno-liberal aplicado en filosofía política y ética general. El comunitarismo no es, contra lo que se ha dicho, regresivo, aunque tampoco se confiese hacia el progresismo. El comunitarismo integra desde socialdemócratas radicales que apoyan un regreso del sujeto comunitario al centro como regulador social, hasta otros que buscan "sanar" la sociedad, afectada por el individualismo narcisista, con una mayor vinculación a los discursos e instituciones firmemente asentadas¹⁰⁷.

Las asociaciones cumplen un papel vital como alguna de las principales instituciones que portan esos discursos históricos. El asociacionismo está tratado sobre todo por un precursor del comunitarismo, Amitai Etzioni, y otros más propios del comunitarismo maduro como Bellah o Sullivan.

El comunitarismo parte de una concepción del sujeto que considera desde el holismo con un mayor o menor grado de radicalidad. El holismo comunitarista, tal como por ejemplo lo expone Taylor, considera que el individualismo autónomo es una operación ideológica moderna con pocas bases reales. La nueva concepción del sujeto se basa, por tanto, primero, en una posición filosófica que niega al individuo teórico. Segundo, es una tesis psicosocial referida a la constitución social del sujeto. Hay un paso del yo-sin-atributos al hombre-trama (el hombre dentro de sus contextos). La persona es sobre todo personaje formado por los procesos sociales. Por eso afirma Alasdair MacIntyre que "el hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias." (1981:266). El ego de Bellah es paradigmático. Diferencia entre el "yo vacío" y el "yo integrado". El vacío viene de un individualismo sin compromisos sociales. Hay una

¹⁰⁷ Carlos Thiebaut, en su libro "Los límites de la comunidad", publicada en 1992, evalúa que "...no todo comunitarismo es un planteamiento regresivo -tanto en términos políticos como en términos teóricos- con respecto al proyecto normativo de la modernidad que se concreta en el programa liberal. Es más, estas críticas pueden tener también en parte el mismo efecto positivo sobre el proyecto moderno que tuvieron las críticas románticas a la ilustración." (1992:12).

valoración positiva de muchos de los aspectos del individualismo, pero a la vez una crítica al narcisismo estéril que conlleva una comprensión radical de la autonomía.

A ese vacío se llega por una descontextualización institucional provocada por la movilidad ascendente por la cual el individuo deja las asociaciones propias de la comunidad local¹⁰⁸ y el hogar para insertarse en un mercado impersonal de competencia y racionalismo. El yo integrado, en cambio, es fácil y espontáneo a la sociabilidad que lleva asociada solidaridad con el otro. Es un hombre-contexto y su contexto es la comunidad. La comunidad es entendida como comunidad mesiánica: con un pasado (comunidad de memoria) y con un futuro ("comunidad de esperanza"). Los hombres-integrados subsumen las aspiraciones individuales dentro de unas aspiraciones colectivas, interpretando la labor personal como labor comunitaria. La gente que participa en las comunidades mesiánicas no sólo escucha narraciones en las que participa su biografía, sino que se compromete en prácticas que definen a la comunidad como un modo de vivir¹⁰⁹. Toda la vida se integra desde la narración (del decir y el hacer) comunitaria.

Para Bellah y los otros coautores de su "Hábitos del corazón", "Comunidad es un término que los norteamericanos utilizan con mucha libertad hoy en día. Nosotros lo empleamos en su sentido estricto: una comunidad es un grupo de personas que dependen socialmente unas de otras, que participan juntas en los debates y en la toma de decisiones y que comparten ciertas prácticas que a la vez definen la comunidad y son alimentadas por ella. Una comunidad de este tipo no se forma rápidamente. Casi siempre posee una historia y en ese sentido es también una comunidad de memoria, definida en parte por su pasado y su memoria de este pasado."

El comunitarismo tiene, por tanto, la propuesta de una idea fuerte de comunidad que es a la vez terapia contra los males de la vida moderna. En Bellah, las terapias comunitaristas se proponen como alternativas al tejido social, moralmente deteriorado. Esta corriente, internamente plural, defiende un regreso del sujeto comunitarizado, en función de un cuerpo al que pertenece y que lo constituye en gran parte. Como diagnostica Taylor, "Comienza una era de 'descentramiento' del sujeto." (1989:465). Junto a esta reformulación del sujeto singular y colectivo, aparece un segundo grupo de problemas dirigidos a la idea del bien. Apuestan en general por una definición extramoral de la ética por una resituación del punto de vista moral.

McIntyre propone que el marco comunitario sea la fuente criteriológica de la ética. Contra la sociedad invertida, Bellah y Sullivan aconsejan la terapia de las instituciones. Las corporaciones vehicularían las tradiciones de las prácticas del bien, transportando, por lo tanto, una narración normativa¹¹⁰.

Dentro de esta matriz, la asociación tiene destinado un papel importante y así se señala frecuentemente, aunque, al igual que la definición de comunidad, el concepto es sumamente

¹⁰⁸ Como afirma Ander Gurrutxaga, "la comunidad es casi monopolio de grupos con raíces, de grupos con memoria histórica. (.) Comunidad sin tradición no deja de ser un concepto, vacío de contenido." (1991:60).

¹⁰⁹ "Los hábitos del corazón que mantienen el individualismo y el compromiso". Bellah y otros (1992).

¹¹⁰ "Cada visión particular de las virtudes está vinculada a alguna noción particular de la estructura o estructuras normativas de la vida humana. En el esquema altomedieval, el género central es el relato de una búsqueda o viaje. El hombre está esencialmente *in via*." MacIntyre (1981:218).

ambiguo. Dos definiciones son la base referida por la corriente: una ubicada en los pioneros del comunitarismo y otra como trabajo ya maduro.

La asociación de Etzioni viene explícitamente conceptualizada de la siguiente forma: "[Las asociaciones son] mecanismos de formación de cohesión. (...) Llamamos asociaciones a las redes cuya principal función es la de sostener los lazos normativos de los miembros de una colectividad. Las hermandades y los clubes son ejemplos típicos." (1968:117-118). En Etzioni una colectividad social no es sólo una categoría o un sumatorio de individuos, sino que dispone de un "yo" con voluntad de fijar fines y comprometerse en la consecución. Los individuos que se unen a esas formaciones se responsabilizan y disuelven sus deseos, en cuanto similares, en deseos comunitarios. El principal libro del autor, "La sociedad activa", tiene como objetivo resolver una teoría del autocontrol societal, al que se llega por la responsividad personal y la activación social.

Las asociaciones se entienden precisamente desde una institución que participa en la capacidad de movilizar consenso alrededor de una orientación específica¹¹¹. Los criterios que principalmente emergen de esta conceptualización son dos: la orientación normativa y la formación de consenso. La diferencia de la asociación respecto al resto de organizaciones es que éstas es cierto que fundan redes de control, pero son variables en cuanto a la necesidad de cohesión y su potencialidad movilizadora de consenso (Etzioni, 1964).

La asociación en Bellah es una de esas prácticas que componen la comunidad. La asociación no es nunca solitaria sino parte de un proceso sociocomunitario en que se inserta. Las asociaciones son "centros de vida cívicos" por excelencia, y portan un segundo lenguaje sobre el compromiso de los socios con sus conciudadanos. Las asociaciones "consiguen comunicar una forma de vida" (1985:357). Los criterios que podríamos inferir de esta definición implícita en su ensayo, son los dos siguientes. Primer criterio de Bellah: la asociación es una pieza comunitaria. Esto ya estaba indicado en algún pasaje de la literatura asociativa anterior, pero no con la sistematicidad con que nos lo encontramos en los comunitaristas. Un ejemplo son Hagedorn y Labovitz (1968) que tienen entre sus criterios conceptualizadores de asociación el que es comunitaria, es decir, está inserta en una comunidad. En nuestra criteriología, no obstante conservaremos el criterio de estos últimos autores. Segundo criterio de Bellah: la asociación porta un segundo lenguaje normativo sobre la forma de vida.

En conclusión, la asociación comunitarista ve la asociación dentro de un contexto del que forma parte integrante (ese contexto puede ser la comunidad local, la comunidad cultural, la ciudadanía como sociedad civil o la clase social como formación social), la asociación es una constructora central de comunidad, forma consenso interior y porta un relato normativo.

5. Conclusión

¹¹¹ El rastro de la importancia que se le da a los procesos reflexivos (tanto al evaluar la realidad como la propia acción) se sigue en formulaciones como la que hallamos en nuestro entorno local de estudiosos del asociacionismo: "Las asociaciones, como cualquier grupo que opera en la acción social, tiene que observar, analizar y actuar sobre la realidad social. Pero lo hace desde unos intereses (técnico, explicativo y emancipatorio) que se formulan y se engloban en la práctica, por medio de la creación cultural, que se realiza en la experiencia social y, sobre todo, tras la interpretación que los individuos y los grupos hacen." Collado Broncano y Carmona Gallego (1994:163).

Hemos intentado recoger en nuestro itinerario el proceso al que ha sido sometida la construcción de la noción de asociación como objeto sociológico entre los estudiosos del fenómeno. Con toda probabilidad hay más autores que han hecho valiosas contribuciones a la conceptualización de asociación, pero hemos tratado de dar cuenta al menos de los que tienen un lugar en el patrimonio teórico que usan el conjunto de especialistas de nuestro entorno.

En síntesis, podríamos dibujar dos líneas generales con las que podemos analizar el curso de dicho proceso. En primer lugar, hemos argumentado que hay una línea de progresiva especialización de la asociación como un objeto restringido. La idea general de la acción asociativa o a relación asociativa se ha ido limitando a una serie de entidades para finalmente, en el segundo tercio de este siglo, restringirse a las asociaciones civiles. La especialización continuó hasta desligar diferentes entidades dentro de lo que se entendía como asociación: sindicatos, iglesias, partidos políticos, voluntariados, movimientos sociales, cooperativas, etc.

La otra línea es la de la flexibilización de los criterios de formalidad exigidos en cuanto a los aspectos organizativos, finalidad, lucratividad, etc. Desde las definiciones weberianas hasta la asociación convencional y los usos juristas, hay un proceso de formalización de la asociación. Los años sesenta marcan el inicio de una flexibilización de esos criterios para recoger otros fenómenos del hecho asociativo que no sólo estaban legítimamente incluidos sino que, según algunos diagnósticos, eran la tendencia por la que se encauzaba principalmente la participación civil.

Estos dos ejes marcan el rumbo que ha seguido la conceptualización de la asociación y muchos criterios que hemos expuesto se polarizan en esas líneas aunque no pierdan su peculiaridad para discernir lo que es y no es asociación. En el anexo a este capítulo ofrecemos un mapa de los autores que hemos analizado, relacionados unos con otros según la concordancia de sus criterios y ordenados cronológicamente.

TERCERA PARTE. LA DEFINICIÓN COMÚN DE ASOCIACIÓN

Los conceptos que la ciudadanía tiene de asociación no es asunto meramente lingüístico, sino que esos conceptos son significados objetivados que operan sobre la realidad. Es importante conocer cuáles son los juicios que se tienen sobre la asociación. Para ello realizamos cinco grupos de discusión¹¹², y fue un tema tratado en el curso de varias entrevistas¹¹³. Además se realizó una encuesta en dos aulas de alumnos de primer curso de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid con dos grupos de los cuales luego se

¹¹² Grupos de discusión realizados en la sede de la Escuela de Animación Social de la Comunidad Autónoma de Madrid en los meses de febrero y marzo de 1995 y septiembre de 1995.

¹¹³ Entrevista a Rey, Scout de ASDE en septiembre de 1992. Catorce entrevistas de mayo de 1993 en el Voluntariado de Marginación Claver a miembros del mismo. Entrevistas a miembros de asociaciones políticas en junio de 1993 en el Curso de Formación Sociopolítica organizado por la Compañía de Jesús. 23 entrevistas a miembros de diversas asociaciones en la Escuela de Animación Social de la Comunidad Autónoma de Madrid. 18 entrevistas a personas con la condición de transeúntes en abril de 1995 en el Albergue de San Juan de Dios de Madrid.

discutieron los resultados¹¹⁴. Llegados a este último punto comprobamos que se habían saturado los discursos sobre lo que es una asociación y elaboramos este texto.

Los no asociados ven las asociaciones como conjuntos organizados, de personas con la misma ideología o creencia, que luchan, por causas, con actividades. Un concepto-tipo de estos conceptos podría ser: Una asociación es un conjunto organizado de personas con la misma ideología o creencia, que luchan por una causa a través de actividades.

La gente afiliada, sopesa más una tendencia a una visión más interna de la asociación que recoge aspectos como grupo, reunirse, fin o interés y características genéricas. Un modelo de definición sería: Una asociación es un grupo de personas similares que se reúnen y tienen un fin común.

Agrupando los significados de las definiciones, inferimos que hay once tipos distintos de conceptualizaciones:

1. Intimista. Estas definiciones coinciden en darle un peso importante a categorías relacionadas con el grupo. Dentro de la acción señalan aquéllas que están relacionadas con la interacción expresiva y con actividades orales con una insistencia grande en "tratar temas" y "reunirse". La línea de respuestas que subrayan los aspectos de reunirse y tratar temas, son como la siguiente: "Grupo de personas que se reúnen para tratar de temas de interés común." Los objetivos son genéricos y orientados a los propios miembros. Es una definición propia de gente afiliada, que ve la asociación desde "el interior", sobredimensionando los aspectos convivenciales. Un ejemplo de esta concepción intimista es el que sigue: "La asociación es un espacio común de actuación e intercambio de experiencias, donde se enriquecen personalmente todos sus miembros y donde se tienen objetivos comunes y que a su vez crea un sentimiento de pertenencia entre sus miembros."
2. Bélica. De esta versión hemos apuntado ya varios elementos. Lo primero y más evidente es que tiene una relación dialéctica con su entorno, no es en absoluto una asociación introvertida, sino volcada a logros exteriores a la misma. Un encuestado lo expresó brevemente de esta forma: "Grupo de personas que luchan por una misma causa." Parte de las definiciones usan metáforas bélicas. Lucha no significa en ningún momento violencia, sino que tiene más el sentido de esfuerzo contra el ambiente o adversidades concretas.

¹¹⁴ En la encuesta, hecha en octubre de 1995 (cuya clave es 951026-Define) sencillamente había que cumplimentar el género, la edad, asociaciones a las que se pertenecía o había pertenecido y, de forma abierta, escribir la noción de asociación tal como cada uno la entendía. Es simplemente un sondeo para registrar los distintos criterios empleados en un colectivo que indudablemente tiene un acento agudo en una visión problemática de la sociedad y que está acostumbrada a asociarse. Los datos generales de ese colectivo indican que se cumplimentaron ciento cincuenta y siete encuestas de las cuales el 80,3% correspondían a mujeres y el 66,8% habían nacido después de 1975 (un 3,8% en los años 50 y el 10% en los 60). En cuanto a afiliaciones, el 50,3% no había pertenecido nunca ni pertenece actualmente a ninguna asociación. Un 17,2% pertenecía a una asociación, el 14,6 a dos, el 9,6 a tres, el 5,7% a 4 y un 2,5 a cinco o más. Tenemos que advertir que somos conscientes de la relatividad de los datos estadísticos que vamos a exponer. Sabemos que carecen de representatividad, aunque tienen un cierto valor indicativo. Los porcentajes nos señalan simplemente el nivel de presencia de un criterio en dicho colectivo.

3. Corporativa. La defensa de intereses propios o la adquisición de un aparato comunitario que amplifique la capacidad de uno mismo, es un rasgo que distinguía a varias de las definiciones. En ella se busca formar parte de un cuerpo social que potencie la propia acción. Este sentido de la asociación como amplificador de la propia acción o como "reforzador" se detecta en varios discursos. Son concepciones como ésta: "Creo que una asociación es una agrupación de personas, bien en busca de un fin o bien para encontrarse más respaldados ante la propia sociedad, ante un colectivo, es decir, para no encontrarse solo en cuando a algún hecho. También puede ser un tipo de consuelo ante una situación personal."
4. Ideológicas. La asociación sería la organización material que concreta una posición ideológica o la ideología compartida es la premisa para acceder a esa asociación. La entidad asociativa es la concreción de ideologías, creencias, religiones, etc. y por lo tanto funciona como "aparatos ideológicos". Un caso sería: "Un conjunto de personas que defienden y practican unas mismas ideas tanto sociales, religiosas, políticas, etc."
5. Resolutivas. Las resolutivas tienen una visión intermediadora de la asociación; es una operación montada para solucionar un problema o para mejorar la sociedad. Siempre hay un objeto directo exterior para la asociación, compartiendo una percepción problemática de la sociedad: "Es una agrupación de personas que se reúnen periódicamente para tratar, intentar dar soluciones a algún tema concreto"
6. Activista. El punto de gravedad lo ponen en que las asociaciones hacen actividades. Una asociación es una entidad que organiza actividades para sus socios: "Grupo de personas que se reúnen cada x tiempo para organizar actividades."
7. Solidarista. Una asociación es una agencia cooperativa que hace el bien a la sociedad sobre todo en servicios de promoción o asistencia de sectores desfavorecidos: "Asociación significa acción colectiva, organizada y solidaria." Algunas subrayan más la presencia de un destinatario: "Conjunto de personas que trabajan en la creación de proyectos y ayudas a personas con problemas de cualquier tipo; buscando soluciones en la medida de lo posible."
8. Legalista. Asociación es la organización que es identificada como tal por el Estado: "Conjunto de personas que se asocian para un fin común, siendo legalizado" o "Cjunto [sic] de individuos que persiguen fines comunes y que deben de reunir una serie de requisitos para actuar dentro de la legalidad."
9. Selectiva: gira sobre el criterio de selectividad y de pertenencia. "Asociación es cualquier tipo de institución organizada a la que cualquier persona puede pertenecer si así lo indica la norma de dicha asociación. Es decir, que la institución se reserva o puede reservarse el derecho de asociación."
10. Publicista. Se habla de la asociación como un agrupación civil con voluntad de influencia con sus ideas. Hay un matiz que orienta a las asociaciones como "voceros colectivos": "Conjunto de personas con unos mismos fines que persiguen ante todo y contra la proclamación de sus ideas." O también "Grupo de personas que persiguen, o tienen, han

tenido o tendrán un objetivo común, o algo en común, y enfocan su parecer hacia el exterior como una sola voz normalmente, las que quieren ejercer su opinión."

11. **Organicista.** El acento recae en adscribirle a la asociación las características de la comunidad: "Grupo más o menos extenso de personas que forman un todo o parte dentro de una comunidad"
12. **Simple.** Es la respuesta más frecuente, seguida de la belicista algo de lejos. Su formulación tiene una estructura semejante a la del caso seguido: "Un grupo con un fin determinado." La definición se caracteriza precisamente por la sencillez de su estructura de criterios: entidad + fin. Generalmente la entidad será un conjunto o grupo, y el fin será formulado como "fin determinado" o "fin común". La pobreza de criterios no es algo característico de las personas que nunca han estado afiliadas, sino que es compartido casi igualitariamente también por los afiliados. Un 44,1% de los encuestados siguen esta fórmula simple.
13. **Antisistema.** La asociación no está, según este guión, en la sociedad civil diferenciada del Estado, sino que la frontera está fuera de todas las instituciones que forman "el sistema" o que son funcionales a él. Se contempla a la asociación como un cuerpo de choque (dentro de una concepción belicista) contra la sociedad desde la subversión. Se adhieren a estas definiciones la necesidad de que la asociación sea reivindicativa, sea crítica, no pacte con el sistema, etc. Se ve la asociación como una entidad extrasistémica, un trozo de sociedad deseable en el presente, una anticipación del futuro querido o un instrumento de una comunidad cultural antisistema.

Las definiciones de asociaciones que surgieron en el discurso común según leímos en las entrevistas y grupos, fueron menos, pero dieron lugar a mayores matizaciones de cada concepción. La estrategia que vamos a usar para exponer el sentido común es desarrollar ahora los resultados de los dispositivos cualitativos, para en un tercer momento conjugarlo con las tipificaciones anteriores. Son dos conceptos-tipo: una definición amical y otra política.

Primer tipo. Un concepto de asociación como grupo convivencial. En los discursos de los grupos se entiende la asociación como "lugar de encuentro", "amistad", "ocio" o "grupo de personas". En este perfil de asociación el eje principal es la sociabilidad, sobre la que se monta toda la asociación. Los criterios para encajar como asociación son cinco:

1. **Encuentro.** Que haya un "lugar de encuentro", es decir, que el sistema de relaciones disponga instituciones que marquen posiciones cuyo papel se ciñe a la relación amical entre los socios. Hay posiciones no volcadas hacia el exterior, sino que estos lugares en el campo de las relaciones sociales (Dahrendorf, 1972) son enfocados de forma que atiendan a la sociabilidad interna. Encuentro como institución formada por diversas posiciones que los individuos ocupan voluntariamente. Esta institución tiene como regla principal que la gente se relacione unos con otros bien a través de actividades o de juegos diversos (juego de organización, juegos de tareas exteriores, etc.). El criterio expresa que debe producirse una interacción institucionalizada. Este criterio lo discutiremos como "criterio de interacción".

2. Lugar. Formaba conjunto con el criterio anterior, como "lugar de encuentro". Esta marca de la asociación desde una metáfora espacial, se sitúa dentro de un marco mayor, la sociedad civil. Un lugar en la sociedad civil significa una institución que vincule un sistema de relaciones sociales diferenciadas del resto de la comunidad. Se entiende la sociedad como un campo de relaciones que el individuo va estableciendo generalmente asociadas a lugares distintos (de ahí en parte la concepción espacial); uno de los ámbitos, vinculado a unos locales determinados, es la asociación. Este criterio establece que tiene que haber una trama de relaciones diferenciadas. El nombre que aplicaremos es el de "criterio de espacialidad civil".
3. Amistad. La interacción produce un tipo de relaciones muy determinado, las de amistad entre las personas. Odd Ramsoy conceptualiza la amistad como "una relación social voluntaria, íntima y duradera" (1968:227) y contrasta con el compañerismo (menos íntima y sujeta un ámbito determinada) y los conocidos (en las bajas expectativas de confianza y duración). La asociación, desde este prisma, es un soporte de amistades que realizan tareas juntos. En estas personas se subraya los aspectos constitutivos frente a los extrovertidos: la relación intensa entre los socios es uno de los aspectos constitutivos. Manejaremos este punto como "criterio amical".
4. Grupo. De la morfología asociativa ya habíamos dispuesto que tenía que ser un "lugar", un sistema relacional diferenciado, y ahora se acota que debe formar un grupo. De hecho, no se habla coloquialmente de asociaciones sino de "grupos" como muestran las siguientes expresiones: "Cuando voy a grupos...". "Los fines, mucho, dependen mucho del grupo en que estés metido...". "Cuando intentas coordinar a los diferentes grupos de la zona, es imposible porque...". Es el "criterio de grupalidad".
5. Ocio. Se coge que las asociaciones ocupan el tiempo libre por definición: son una institución para el tiempo libre, un regulador del ocio. Este es un criterio muy repetido en las entrevistas y los grupos con intervenciones que se tipifican bajo las dos expresiones: ocio y tiempo libre. Es el "criterio de ocio".

Segundo tipo. Una versión de asociación como agencia de cambio social. Las personas que sostienen la asociación como un aparato civil de "intervención", que da "solución a problemas", una asociación que ejerce la "reivindicación" desde un horizonte "alternativo" y que hace "análisis de la realidad política". Esta "definición política" de asociación choca con la anterior "definición amical". Su conceptualización de asociación transcurre por varios criterios que, sin embargo, no son incompatibles con los anteriores. El choque con la definición amical es unilateral: la definición política excluye como "asociaciones verdaderas" a las que no tienen carácter político, o las relega a un segundo plano. Hay varios rasgos.

1. Problemática. Volcada a los problemas sociales, tiene un talante de instrumento en el conflicto. Es un criterio conflictual.
2. Interventora. Definida por una virtud de acción comprometida en los destinatarios.
3. Reivindicativa. Situada "frente" a un sujeto del que reclaman algo, es una asociación de demandas.

4. Consciente. Con una conciencia política tan alta que entra en un análisis de su posición en un contexto social sobre el que reflexiona.
5. Alternativa. Crítica con la sociedad en la que se inserta, busca su transformación hacia "otra" realidad.

También hay rasgos comunes a todos los entrevistados: las asociaciones son "organizaciones" con un "estatuto" que marca que "no hay ánimo de lucro". Tres criterios que enunciamos como organización, estatuto y no lucratividad.

Y, por último, nos encontramos con un aspecto de gran variabilidad: los fines de la asociación. Fundamentalmente hay dos posturas: los que dicen que hay un fin determinado y los que optan porque "no hay un fin determinado y único".

Una vez expuesto el tratamiento coloquial de la noción de asociación, el siguiente paso es construir críticamente los criterios para conceptualizar el objeto de que tratamos en esta investigación.

CUARTA PARTE. LA CONSTRUCCIÓN DE LA NOCIÓN DE ASOCIACIÓN

1. Introducción

Construir el concepto del objeto que se quiere investigar es una labor complicada a la vista de las muchas opciones teóricas y de las diversas comprensiones que desde el sentido común se tiene de la asociación. Hay varias razones que llevan a resolver esta labor, entre ellas tres operativas que afectan directamente a la investigación.

Primero, es un asunto conflictivo entre los miembros de asociaciones que debaten entre sí si lo suyo es un simple grupo de amigos, un movimiento social, una asociación, una organización burocrática, etc. Debemos disponer de una definición operativa de modo que podamos discernir si lo que cada sujeto nos dice que es una asociación realmente lo es.

Segundo, en nuestro campo empírico la creatividad en el campo de la morfología asociativa es extremadamente activa y flexible, por lo que necesitamos esos criterios de discernimiento para separar lo que es de lo que no es.

Además, en tercer lugar, nuestro objeto de investigación se enfrenta a una complicación por su identidad eclesial. Antes de solucionar la cuestión de las relaciones entre Iglesia, sociedad civil y asociaciones de fieles, es requisito indispensable asentar esa noción básica de asociación.

Primero se plantearán cuestiones a los criterios disponibles para formar la noción y después encajaremos los que creamos válidos para el objeto que queremos estudiar. El proceso al que se quiere someter los criterios no es tanto decir de ellos que son falsos sino que no son estrictamente necesarios o que son insuficientes para que un objeto sea o no asociación desde

la realidad empírica que se ha seleccionado. En este discernimiento de los criterios se puede dar una simple discusión vacua sobre nominalismos que queremos evitar y para lo que iremos refiriéndonos constantemente a ejemplos de nuestro campo de trabajo. Más allá de intentar ganar consenso en torno a denominaciones que descartamos o verificamos, se busca coherencia teórica y empírica para la noción elegida.

2. Revisión crítica de la criteriología

2.1. Criterios relacionales

Se ha visto cómo hay nociones que ponen el peso en el tipo de relaciones (Fourier, Tönnies o Giner, por ejemplo), en una relación cooperativa o asociativa. El primer elemento que tenemos que tener en cuenta es que existe una relación social de personas que se vinculan. Ese vínculo entre miembros de la asociación no es necesariamente jurídico como sostiene el primer criterio aunque puede que una asociación determinada requiera de sus socios un cierto protocolo reglado de relaciones intra-asociativas (normas de comportamiento, derechos y deberes mutuos entre socios, mutuo auxilio, etc.)¹¹⁵. Ese lazo ni siquiera tiene que existir entre todos y cada uno de los miembros con correspondencia sino que puede ser indirecto a través de la mediación de la asociación como persona social. Los socios pactarían con la asociación, lo que mediadamente les vincula entre sí. Pero creemos distinguir que el contrato (tal como lo plantea Tönnies en su criterio) podría no ser un atributo de la relación interpersonal sino del vínculo de cada socio con la asociación como persona social¹¹⁶. Los lazos que unen a unos y otros sí pueden ser vínculos comunales¹¹⁷ a la vez que puede también que sean relaciones secundarias instrumentales en las que no predomina la convivencia y ni siquiera la gente se conoce directamente entre sí¹¹⁸, lo que contradice tanto los requisitos de distancia de Kornhauser como los criterios emocionalistas de Maffesoli.

El criterio que estimamos más procedente es el de conversación de Smelser (1967) pero nuevamente creemos que no es atributo de las relaciones entre socios sino en ocasiones entre la persona social que es la asociación y cada uno de los socios. Las asociaciones son las que son entidades conversacionales, no las relaciones características entre todos y cada uno de los socios. Si entendiéramos el criterio como parte de la relación que cada socio mantiene con la asociación y propio de un conjunto de socios que toman decisiones y participan primariamente¹¹⁹ en la asociación, entonces sí creemos que puede ser relevante para la conceptualización.

¹¹⁵ Hay asociaciones religiosas (Comunidad de Vida Cristiana o Congregación Estado María Inmaculada) en las que los sujetos se comprometen precisamente a un tipo de relación con los otros que es de mutua ayuda a ir tomando las decisiones personales que cada cual presente al discernimiento del grupo, teniendo en cuenta que en el proceso de una decisión todos los que toman parte en él asumen solidariamente los criterios de elección que comunican a los otros.

¹¹⁶ El Opus Dei, por ejemplo, no crea necesariamente vínculos entre sus miembros que persisten en un progreso ascético personal a través de los medios que propone la corporación.

¹¹⁷ Una asociación como ADSIS o el Movimiento Apostólico Seglar llega a formar viviendas compartidas de individuos que comparten salarios.

¹¹⁸ Las asociaciones religiosas pueden ser también entidades donde se dan exclusivamente relaciones secundarias como en la Plataforma Somos Iglesia o la Alianza del Credo por la Iglesia Perseguida.

¹¹⁹ Por participación primaria vamos a entender aquellos miembros que mantienen relaciones primarias con otros afiliados en virtud de su condición de socios para la consecución de los fines de la asociación. Participación

Tiene que haber una relación entre el socio y la persona social que es la asociación, pero no necesariamente entre los miembros de la entidad como suponen en general los criterios de este apartado. Esa relación, como explicaremos más tarde y en relación con el tipo de entidad, ha de ser de similitud.

2.2. Tipo de entidad

Las asociaciones son al menos dos personas¹²⁰, por lo que el criterio numérico de Tocqueville es razonablemente correcto. Se da el fenómeno de asociaciones que en realidad no tienen detrás más que a una persona que falsea una amplia participación donde solamente está él o la intervención de una agencia que pretende inventar una personalidad social con la que intervenir en la sociedad de modo fraudulento. Esto no invalida el criterio ya que esa asociación, para seguir siendo reconocida como tal, debe figurar estar formada por varios miembros.

Una asociación no es reductible a un sumatorio de individuos sin relación entre sí, sino que es necesario el criterio de grupalidad. Una asociación es algo más que una simple interacción entre individuos: se debe formar una persona social (entendida como una narración de sí asumida por un grupo y reconocida públicamente). Bien puede ser un grupo primario o secundario indistintamente. El hecho de que cíclicamente se insista en que deben ser grupos secundarios (Fichter o Kornhauser) o grupos primarios (Meister o Maffesoli) obedece más bien a las tendencias del modo predominante de asociacionismo que al objeto en sí.

La estabilidad de los socios no es un criterio imprescindible. Los individuos pueden ser sustituibles entre sí dado que no hay unas relaciones de complementariedad entre ellos sino de similitud. El criterio de Bottomore es contradicho por un comentario de Rose que hemos comprobado también en la realidad que estudiamos: "Es posible que una asociación siga funcionando, pero, con frecuencia, se producen grandes cambios en el plantel de sus miembros." Rose (1954:210-211). Ni el número tiene que ser estable ni las afiliaciones deben ser permanentes. Las relaciones asociativas tampoco tienen por qué ser transitorias como propone Tönnies sino que pueden ser pactos vitalicios¹²¹.

El criterio de artificialidad de Tönnies se corresponde a la línea argumental que caracterizan las asociaciones por no ser comunidad, aunque muchas asociaciones sean comunidad de hecho tal como admiten defensores de este criterio como Giner o Aranguren. Nuestro parecer es que es irrelevante para la conceptualización si una asociación voluntaria es comunitaria o es

secundaria será aquella participación que se limita a una relación secundaria entre socios, por su condición de afiliados, para el logro de los fines. La participación terciaria son las relaciones entre socios que no se hacen en virtud de su condición de afiliados, o que no se dirigen a la acción corporativa o el modo de hacer con la asociación como persona social de personas que no se relacionan con otros socios.

¹²⁰ La asociación más pequeña que nos hemos encontrado es el Grupo de Leganés, de cuatro individuos.

¹²¹ Son frecuentes los compromisos vitalicios en las asociaciones religiosas aunque, por descontado el individuo no tiene más obligación que su propia voluntad y puede cesar ese compromiso cuando lo desee. Por ejemplo, en la Comunidad de Vida Cristiana, en el Movimiento Apostólico Schönstatt o en el Movimiento Focolares. Algunas asociaciones que nos hemos encontrado llevan treinta, cuarenta o cincuenta años juntos, como es el caso de la Comunidad de Base Caño Roto o de la Comunidad Grupos Loyola.

asociativa. Ni Tönnies ni los autores anteriormente citados, inspirados en el autor alemán, tratan del objeto que nosotros investigamos, sino que su objeto es otro. Es cierto que el hecho de si las relaciones dentro de las asociaciones son "comunitarias/expresivas" o "asociativas/instrumentales" es un fenómeno muy importante, tal como destacan Aranguren y Giner, pero no es necesario para la definición de asociación, sino que el predominio de uno u otro modo relacional es una característica accidental de las mismas¹²².

2.3. Tipo de acción de la asociación

Esta sección está dominada por toda una serie de rasgos que la opinión pública atribuye a las asociaciones, quizás como consecuencia de la imagen dominante que imponen las asociación con forma de grupo de presión. Desde la realidad, se comprueba que una asociación no tiene por qué disponer necesariamente de un poder mediático¹²³, ni solucionar problemas¹²⁴, ni reflexionar¹²⁵ o analizar la sociedad¹²⁶, ni luchar reivindicativa o defensivamente¹²⁷, ni autorreforzar a sus miembros¹²⁸, ni expansionarse¹²⁹ o reunirse¹³⁰.

Una asociación sí tiene una actividad entendida como una acción corporativa aunque ésta se realice a través de las acciones personales de sus miembros. Esa acción personal causada por la asociación se debe interpretar como acción corporada¹³¹.

Ahora bien, esa actividad no tiene por qué ser especializada si entendemos por tal que sea original o reducida a un aspecto de los papeles sociales de un individuo o de una sociedad (político, cultural, etc.). Hay asociaciones que buscan el mejoramiento general de los individuos o de la sociedad¹³², como también las hay extremadamente especializadas¹³³. El

¹²² Hay asociaciones de nuestro campo que son instrumentales como la católica Asociación juvenil Deleju o la Asociación cultural Calibán y otras que son comunitarias como es el caso de Comunión y Liberación.

¹²³ Una asociación que dispone de cierto poder mediático es Comunión y Liberación a través de su participación en la publicación conservadora madrileña Alfa y Omega. Por contra, los Grujux (Encuentros de Promoción Juvenil) carecen de esa capacidad.

¹²⁴ La asociación Mujeres Católicas Separadas surge volcada a solucionar problemas, mientras que la Adoración Nocturna carece de esa visión reparadora.

¹²⁵ Montañeros de Santa María carece de esa reflexión en la composición de su fin, que sí encontramos en la Acción Católica de Propagandistas.

¹²⁶ Las comunidades Fe y Luz no tienen el análisis de la realidad como parte de su fin, mientras que en la Juventud Obrera Cristiana es algo sustancial.

¹²⁷ Las Comunidades Cristianas Populares incorporan la lucha reivindicativa en su finalidad, hecho desconocido en la Legión de María.

¹²⁸ El Movimiento Neocatecumenal refuerza típicamente a sus miembros mientras que Cristianos por el Socialismo no lo tiene entre sus fines.

¹²⁹ La Acción Católica General tiene un principio de expansión en sus fines por su vocación de ser la asociación más universalista de la Iglesia. En otro sentido, el movimiento de Taizé se niega incluso a su propia institucionalización.

¹³⁰ La Asociación Internacional Juventud Idente tiene en su propia reunión el fin principal y, en contraste, el Movimiento Católico del Empleado tiene una disposición de sospecha ante las reuniones.

¹³¹ Por ejemplo, en la Comunidad de Vida Cristiana la acción de los miembros se entiende como Misión Comunitaria asumida por la asociación como propia.

¹³² Como es el caso del Partido Socialista Obrero Español en su primera década de existencia, tal como argumenta Santos Juliá (1996). O es el caso de muchas asociaciones que casi llegan a ser instituciones totales en el sentido que lo emplea Goffman. Ejemplos de este supuesto son la Congregación Mariana de Nuestra Señora de la Asunción o la Juventud Franciscana.

interés de la actividad que plantea Smelser sólo podría referirse en función del socio, pero incluso en ocasiones la actividad no le interesa al socio sino que busca otros bienes para-*asociativos como la movilidad social.*

El segundo criterio de Tocqueville es más una capacidad de la asociación que un criterio terminológico. Una asociación tampoco tiene necesariamente que coordinar, ni participar. En este último sentido, si bien es innegable la inserción en la sociedad civil de las asociaciones¹³⁴, tal como destacaba Gramsci en primer lugar en su noción, esto no significa una actitud activa de participación sino que puede haber asociaciones herméticas de retraimiento de la esfera civil¹³⁵.

Una asociación "trabaja" en el sentido que tiene una acción que cuesta un cierto esfuerzo y en ese sentido también practica entendiendo por tal el ejercicio de unas pautas tipificadas. Una asociación no siempre obedece a intereses pre-existentes que generan una asociación (como podría pensarse desde una imagen de la organización de clase en la que ésta es la formación que surge de una "clase-sujeto" consciente de unos intereses materiales comunes) sino que éstos pueden ser establecidos o generarse después de reunidos individuos que se juntan en virtud de su similitud y no de una actividad específica¹³⁶.

2.4. Criterio finalista

Esto último es lo que se discute en este criterio del fin asociativo, uno de los centros polémicos. Esos debates se meten en ocasiones en disquisiciones acerca de si hay algo que no sea teleológico, si hay acciones o entidades no finalistas. En este sentido sí creemos que existe, como indican los discursos de la gente, un fin común. Nos inclinamos, por las distintas asociaciones que hemos visto, que el cuarto criterio de Smelser es más adecuado que la limitación de Rose: un fin ambiguo es necesario y suficiente para que exista asociación¹³⁷.

2.5. Características del fin

Desde esa ambigüedad que reconocemos como suficiente y necesaria para las asociaciones, la mayoría de los siguientes atributos que se requieren del fin son improcedentes, si exceptuamos el debate del lucro. Las asociaciones no tienen por qué ser de tiempo libre¹³⁸ aunque uno acuda a ellas fuera del horario laboral. Hay muchas asociaciones, especialmente en el campo

¹³³ El Movimiento por el Celibato Opcional es un ejemplo claro de asociación hiperespecializada.

¹³⁴ Incluso las asociaciones secretas o las asociaciones clandestinas en situaciones dictatoriales están integradas dentro de la sociedad civil.

¹³⁵ Ese retraimiento es típico de algunas asociaciones altoburguesas conservadoras como los seglares de Lumen Dei o Regnum Christi.

¹³⁶ Esta es una tensión presente en muchos grupos que en ocasiones están reunidos por el simple hecho de reunirse personas que comparten una misma característica como la fe católica.

¹³⁷ Hay asociaciones con fines tan generales ("formar hombres y mujeres", dicen los Principios Generales de la Comunidad de Vida Cristiana, que fácilmente quedan en un segundo papel a menos que se integre la asociación local en una tradición intracorporativa concreta que especifique los fines generales en fines particulares.

¹³⁸ Las asociaciones de mejoramiento de la persona en todos los ámbitos de su vida (como el Opus Dei), aunque las actividades las realicen fuera del horario laboral sería impropio que se denominaran de tiempo libre. En esa lógica también la familia sería de tiempo libre.

que estudiamos, que no pueden definirse bajo el epígrafe de "para el ocio", sino que tratan con el núcleo cultural central de la persona que mueve gran cantidad de pensamientos, sentimientos y acciones de la misma. Esos fines tampoco se encuadran necesariamente en un sector específico.

El fin no es necesariamente problemático ni alternativo. En este último sentido, está extendida en algunos sectores la idea de que las asociaciones auténticas son aquellas que trabajan por la transformación de la sociedad según diversas doctrinas civilistas. La veracidad puede enmarcarse en relación a la doctrina, pero no como criterio terminológico¹³⁹. Una agrupación neofascista que persiga la destrucción del régimen democrático puede ser una asociación. Esos fines no son extrovertidos ni necesariamente antisistema¹⁴⁰ como se marca desde algunos de los discursos anteriores. Tampoco necesariamente enriquecen a la sociedad, no tienen un destinatario exterior, ni son siempre solidaristas, como se suele indicar desde discursos beneficistas en las que se ve a la asociación como un don democrático virtuoso. No tiene tampoco por qué ser un proyecto si entendemos por tal la prospección de planes futuros.

La discusión sobre la función social de la asociación no parece ser fundamental para definir asociación, sino que pertenece más bien a la posibilidad de que dichas corporaciones puedan estar sirviendo para determinados fines exógenos que pueden variar según el contexto¹⁴¹ y las épocas mientras que la asociación continúa realizando la misma labor. Lo que sí es cuestionable es que el fin de una asociación tenga que ser conscientemente funcional a la sociedad en que se inscribe. En ese sentido, Meister, con su criterio de 1971, muestra ampliamente cómo las asociaciones no necesariamente portan fines funcionales. Las asociaciones, lejos de aquel discurso beneficista, no siempre defiende intereses públicos ni funciones sociales positivas para el bienestar general. Las asociaciones no están pendientes de su acción, intencionada o no, en los ámbitos macrosociales ni tampoco están restrictivamente volcadas en "preocupaciones cercanas" sino que muchas tienen intereses generalistas¹⁴².

El primer criterio de Leibholz (1964) se enuncia con la afirmación de que cualquier asociación expresa intereses antagónicos de los grupos sociales, lo que hay que analizar desde el mismo argumento del funcionalismo. Es irrelevante para la noción de asociación y está contradicho

¹³⁹ Esta es la explicación que alimentaba muchas de las discusiones sobre lo que es o no una asociación y también sobre la noción de movimiento social en los grupos de discusión que formamos.

¹⁴⁰ Hay asociaciones que son mecanismos de cierre a cualquier cambio social que no sea un regreso a los tiempos de Cristiandad. Por ejemplo, del Ejército Azul de Fátima no se puede decir que es antisistema. Del Opus Dei también se ha dicho que su principio de santificación del trabajo conlleva la santificación implícita del sistema económico y la organización en que se trabaja.

¹⁴¹ Hay asociaciones que, habiendo permanecido igual, en un momento de la Historia son interpretadas de una forma y en otro momento de otra distinta. Es el caso de la Acción Católica de Propagandistas, que en el Franquismo y en la Democracia han pasado de ser cantera de promoción de elites a una escuela de socio-política para algunos jóvenes. Hay asociaciones que en un lugar del Mundo realizan una función de integración en el sistema y en otras partes realiza la contraria. Por ejemplo, los carismáticos en Latinoamérica han sido acusados repetidamente de ser funcionales a los regímenes oligárquicos locales, mientras que en España llegaron a tener un papel disgregador del sistema como es el caso de la expulsión de Burgos del cantante Luis Alfredo y su grupo carismático.

¹⁴² La Asociación Católica de Propagandistas tiene una clara conciencia de función social e intereses macroculturales. El Movimiento Teresiano Apostólico carece de conciencia sobre su función social y se caracteriza por preocupaciones próximas a sus redes de sociabilidad.

por las numerosas asociaciones que expresan intereses compartidos de diferentes grupos sociales¹⁴³.

Un debate más interesante es si tienen fines conocidos públicamente. Nos inclinamos a razonar que si una asociación tiene que tener una personalidad social reconocible y todo grupo corporado dispone de un fin explícito, más o menos ambiguo, también ese fin ha de ser conocido o al menos posible de ser publicado. Hay una discusión que señala a la condición de la legalidad de esos fines públicos, tal como requiere Campá para el caso español. Un asunto distinto es si tiene un fin que sea lícito, que es una cuestión más propia de las relaciones entre Estado y asociaciones que de la noción de éstas últimas. Si el Estado regula la licitud de los fines de una asociación es porque éstas podrían existir con fines ilegales, lo que resuelve el dilema.

Una de las crisis continuas del asociacionismo es el tratamiento que se hace del criterio del lucro. Hay una primera línea de defensa de la lucratividad que es la civilista radical como la escrita por Rosanvallon (1981). Si partimos de que una asociación no es necesariamente benéfica, vemos que el criterio de Rosanvallon se diluye. Es característico del discurso civilista de izquierdas considerar que las entidades económicas que sirven a intereses materiales de clase o ciudadanía, son más propias de la esfera ciudadana que de la económica. De esta forma las "empresas alternativas"¹⁴⁴ pertenecerían al fenómeno asociativo. Interpretamos en este razonamiento que "asociación" se identifica con los intereses materiales de un posible sujeto colectivo formado por las categorías ciudadanos/trabajadores. De esa manera se sesga la inclusión en la noción de asociación por motivos ideológicos o clasistas más que por los estrictamente sociológicos.

Una de las formas de desatar este bloqueo es la que articula Habermas aislando la esfera de la economía, donde estarían todas las asociaciones con dedicaciones a la producción de bienes y servicios, el lucro y el consumo. Víctor Pérez Díaz cree que, siguiendo el criterio de Habermas, no hay que incluir a las asociaciones profesionales, los sindicatos o las asociaciones patronales. Este último autor establece una restricción más limitada al proponer que las asociaciones se hallan también fuera de la esfera del Estado por lo cual los partidos políticos no serían asociaciones voluntarias¹⁴⁵.

Es empíricamente comprobable que las asociaciones disponen de capital y lo gestionan contratando diversos servicios financieros; producen, compran y venden bienes y servicios en el mercado. Es prácticamente imposible encontrar una asociación que no sea un operador en el mercado como persona social. Es decir, la asociación es un agente económico. Otro asunto es

¹⁴³ Como es el caso de las Comunidades Cristianas Populares que, teniendo sus miembros unos intereses materiales por su condición de clase pequeño burguesa y de cuello blanco, sin embargo asumen una alianza con la clase obrera.

¹⁴⁴ Tiendas solidarias, cooperativas, mercados populares de economía sumergida, economía de productos ecologistas, producción de autoconsumo, comercialización de bienes culturales, etc.

¹⁴⁵ Al explicar qué entiende por asociaciones voluntarias, Habermas entra en contradicciones. Entre las asociaciones voluntarias, situadas fuera de la esfera de la economía y del estado, menciona a las iglesias y las asociaciones culturales, pero también las asociaciones profesionales, e incluso los partidos políticos. Unas y otros, sin embargo, son partícipes centrales de, y como tales pertenecen a, la esfera del estado y la economía." Víctor Pérez Díaz (1993:81).

si la relación entre los socios puede reglarse por las leyes del mercado. Es claro que, en virtud de la necesaria similitud, no es posible. La esfera del mercado o del Estado no son su ámbito institucional, sino que pertenecen, como desarrolla Víctor Pérez Díaz, a la esfera civil.

Se abren varias preguntas: ¿Es el lucro una cuestión de grado? ¿Es el lucro una cuestión de destinatario? ¿Es el lucro una cuestión de función social? Parece que la cuestión está clara desde el criterio de la esfera institucional. Solamente la cooperativa plantea problemas al introducir el carácter asociativo y el organizativo de forma combinada. Sí es posible que existan entidades de producción que no se rigen por la lógica de mercado en su interior sino que sean un grupo corporado. También se da el caso de asociaciones que generan organizaciones en su interior. En este caso hay que deslindar estas situaciones en dos entidades diferenciadas. Hay asociaciones que destinan un capital a formar una organización económica para la que cuenta con personas contratadas y con el trabajo voluntario de diversos socios. La división de trabajo se da entre la asociación que ejerce en calidad de persona jurídica como capitalista y el resto del personal como asalariado o donantes de bienes o servicios laborales.

A la luz de todas estas consideraciones, evaluamos el punto no está en el lucro sino en las relaciones corporadas. Por lo tanto, no vamos a incluir el criterio de lucro dentro de nuestro concepto sino el de esfera de mercado. Es posible que existan asociaciones mercantiles aunque en nuestro estudio sólo vamos a considerar las de carácter civil.

2.6. Sobre el socio

En este campo hay dos discusiones muy vivas. La primera, la voluntariedad. Segunda, la naturaleza individual o corporativa de los miembros. En este criterio creemos que está el punto inicial del concepto de asociación. En este punto nos ha iluminado la diferenciación de relaciones sociales que plantea Amos H. Hawley¹⁴⁶. El autor diferencia entre entidades corporadas donde los sujetos participan por la similitud entre sí (un sindicato, una iglesia, una logia masónica, un partido político, etc.) y las entidades simbióticas en las que la gente se complementa por su condición diferente (como en la empresa, la familia, la escuela o la administración pública). Las primeras son las corporaciones, entidades en las que las personas toman parte en virtud de su similitud. Las segundas son las organizaciones, que son las entidades en las que los sujetos participan en virtud de su diferencia complementaria. Estas últimas, las organizaciones, son "sociedades funcionales" en las que se da una dependencia interpersonal debida a la complementariedad de los estatutos del papel social de cada uno de los miembros. En las corporaciones no hay división funcional aunque todo grupo puede generar un cuadro burocrático con una finalidad administradora que sin embargo no establece una nueva adscripción en razón de una complementariedad.

Cuando un grupo corporado establece unas relaciones complementarias, deja su condición asociativa para transformarse en una organización. Es el caso de una asociación que termina funcionando como una empresa donde hay un grupo que tienen la titularidad de la asociación y una serie de personas que colaboran.

¹⁴⁶ Hawley (1962).

Por lo tanto, la asociación está formada por personas con una similitud reconocida entre sí en tanto miembros del grupo corporado y en la sociedad civil frente a sí (la asociación frente a sí). La cuestión de si las personas son físicas o sociales no altera el criterio de personas ni el de similitud. En el segundo caso, la asociación suele tener un nombre especializado: federación¹⁴⁷. Una federación es un tipo de asociación convencional con la peculiaridad de que todos sus miembros son personas sociales. En esta ocasión sí haríamos nuestro el criterio de Campá.

El problema surge cuando en una entidad forman parte personas físicas y personas sociales. Claramente no es una federación porque los sujetos no son homologables. Una posible salida que he contrastado en foros sobre asociacionismo es que se interprete que las personas físicas que participan pueden ser homologables a personas sociales, serían hombres-corporación. Sería el caso de individuos con tal relevancia social que constituyen en sí mismos un sujeto similar a una fundación. En los casos que se ha podido analizar empíricamente, he visto que también hay otra solución: se considera que todos los individuos que participan en la entidad pero que no están incluidos en ninguna de las organizaciones forman un "grupo virtual" de "independientes" a los que se trata en la práctica como una persona social equivalente. Posiblemente la solución sea abrir una categoría intermedia que podemos denominar con el término ambiguo, actualmente en gran circulación, de "red". Una red combina, por tanto, personas físicas y sociales, pero con el criterio de total homologabilidad. Bien es cierto que las posibles asociaciones mixtas constituyen en su mayoría simplemente redes de comunicación con un núcleo asociativo o federativo que controla la asociación. Es decir, en esas redes de comunicación no todos los destinatarios de la información son sujetos soberanos de la entidad, lo que incumple el criterio de similitud. Solamente se puede dar esa figura de red asociativa en los casos de homologabilidad entre los sujetos. Si no es así estaremos hablando de un movimiento social, de una red de comunicación o de otras entidades.

En este momento se puede recordar que la sociedad civil no sólo está formada por asociaciones. Las formaciones que pueblan la sociedad civil, según describía Gramsci, no sólo son de naturaleza asociativa. Además de las corporaciones también hay sociedades funcionales que son figuras de la sociedad civil. Una fundación, por ejemplo, es una organización o sociedad funcional. También lo son los movimientos sociales, los periódicos o las radios¹⁴⁸.

Queremos hacer otra distinción que creemos útil para la práctica en nuestro campo de trabajo. Un movimiento social tiene dos elementos bien diferenciados: un colectivo de personas, físicas o sociales, que producen la identidad, el discurso y la acción representativa del movimiento y una audiencia de personas que se sienten incorporados a ese colectivo por su participación en el significado-acción. Ese colectivo no tiene por qué ser necesariamente una asociación, en su forma individual o federativa. Ni siquiera tiene que ser una red asociativa,

¹⁴⁷ Un nombre similar es el de coordinadora o coalición. En este fenómeno, la terminología es muy abundante (plataforma, mesa, comunidad de comunidades, etc.). Una coordinadora es una federación con una cobertura contractual menos vinculante entre los miembros.

¹⁴⁸ Con ocasión de un debate en la Escuela de Animación de la Comunidad Autónoma de Madrid, acerca de si una "radio libre" o "radio pirata" es una asociación, mantuvimos que es una figura de la sociedad civil pero no forma una asociación con todos sus oyentes, aunque sí pueda formarla entre un número determinado de socios que sean los titulares de dicha radio.

sino que puede estar formada por distintas figuras de la sociedad general, no sólo de la esfera civil (radios, fundaciones, vecindarios, empresas, administraciones, etc.).

Hay otro argumento terminológico que es importante: el requisito hegeliano de que esté formada por sujetos autónomos o por lo menos con suficiente autonomía como para decidir su inclusión y decidir sobre el destino del grupo corporado en que participan. El criterio de capacidad de obrar de Campá es excluyente ya que hay personas a las que legalmente se les niega la capacidad de obrar pero que en asociaciones sí participan en igualdad con otros¹⁴⁹. Que los socios sean autónomos quiere decir que son personas capaces de decidir su ingreso, permanencia o abandono de la asociación en cualquier momento de su itinerario biográfico, y a la vez que son libres para decidir dentro de la asociación en igualdad con el resto de los socios. Hay casos que someten a la máxima tensión la consideración de una asociación como tal. Es el de las entidades en las que el individuo pierde su autonomía como se da en algunas de las llamadas "sectas destructivas". En estos casos, no son asociaciones sino una organización funcional que aliena personas con vistas a diversos fines.

Se plantea un problema cuando se da el hecho de asociaciones que estiman que entre sus miembros se cuentan personas sin uso de razón o sin autonomía. Una primera solución es que la entidad que dicen formar no sea una asociación sino una organización. Muchas asociaciones infantiles no son corporaciones sino que son sociedades funcionales en las que pueden participar niños. En la mayoría de casos es una asociación de personas que hacen un servicio a niños que poco a poco van creciendo y en algún momento cumplen un rito de paso que les llevará a formar parte de la asociación. Otra solución al dilema de las asociaciones que incluyen niños sin autonomía es que esos participantes no son socios sino que toman parte en el grupo corporado como "tutelados"¹⁵⁰ por mucho que la asociación los incluye dentro del grupo corporado o de una supuesta "comunidad". Es el caso de las iglesias, y particularmente de la Iglesia católica, que incluye a niños sin uso de razón como miembros de la comunidad eclesial a partir de su bautismo. En la Iglesia los niños están incorporados a la familia. Frecuentemente la Iglesia llega a tomar en la práctica la estrategia de que la persona que es miembro de la Iglesia es una persona social: la familia. La Iglesia local puede entender, en el caso de los niños sin uso de razón, que el miembro es la familia, no el individuo. Esta es una tercera solución que se puede producir: que los miembros de la asociación, cuando sea trata de niños, no son los niños sino las familias que son homologables al resto de las personas¹⁵¹. En alguna asociación infantil me he encontrado con que los socios son los padres y el hijo es usuario o beneficiario de esa asociación. También me he encontrado asociaciones donde el socio es la persona social de la familia o el matrimonio, o que dentro de la asociación abren una "rama", una especie de subasociación, en la que participan familias¹⁵².

¹⁴⁹ Es el caso insólito de las Comunidades Fe y Luz en las que personas con deficiencias psíquicas y otras personas más normalizadas toman parte en plano de igualdad.

¹⁵⁰ Hay muchos modos de denominar a ese estatus: usuarios, destinatarios, beneficiarios, candidatos, miembros provisionales. Y hay figuras establecidas de responsabilidad sobre ellos como es la del tutor o el padrino.

¹⁵¹ De ahí que en las asociaciones escultistas, por ejemplo, se reúna a los padres y se ofrezcan tantos momentos institucionalizados para la participación de las familias.

¹⁵² La Congregación Mariana de Nuestra Señora del Pilar y Nazaret, por ejemplo o la rama de Famisión perteneciente a Cristianos sin Fronteras.

La falta de autonomía no anula la existencia de una relación corporada entre individuos siempre que exista igualdad en el interior del grupo corporado ya que si no, se rompería el principio de similitud. Por eso es posible que en una dictadura existan corporaciones como los sindicatos verticales en los que obligatoriamente participan todos los ciudadanos aunque con autonomía interna casi siempre más nominal que real o con unas limitaciones sistémicas tan grandes que la convierten en una organización funcional de los estamentos políticos. Lo que diferencia a un grupo corporado general de una asociación es que ésta última requiere autonomía de sus miembros. La voluntariedad es un supuesto que se incluye como parte del criterio de la autonomía. Si una asociación no es voluntaria o no conserva el carácter de autonomía de sus miembros se convierte en una organización funcional. Este criterio forma parcialmente parte de la noción convencional de asociación, la asociación voluntaria, que remarca el sentido. En nuestro caso incorporaremos el criterio más general de autonomía, pudiendo hablar, de forma análoga, de asociaciones autónomas o corporaciones autónomas.

Lo que deben de tener de similar las personas de una asociación para que pueda ser grupo corporado es su condición de miembros de dicha entidad. Indudablemente entre las personas hay otras similitudes propias del género humano, pero no son necesarios accidentes como aficiones comunes, valores iguales y, menos aún, motivaciones idénticas. Nos quedamos con la idea de que hay "algo común" entre los socios. El compromiso del socio se establece con la persona social que forma y tanto cuanto ésta tenga una causa como fin pues se cumplirá el sexto criterio de Tocqueville que, en otros casos, juzgamos innecesario. La adhesión de un socio, por último, no tiene por qué ser pública para pertenecer a la asociación. Lo único público es la existencia de una persona social, aparte de los requisitos legales que se exija desde el Estado de ficheros públicos de socios.

2.7. Morfología organizativa

El criterio aplicado por Hauser en 1974 reclamando del objeto sociológico que abarcamos el cumplimiento de disposiciones jurídicas ya ha sido calificado como inapropiado¹⁵³. Llevaría a disponer de un hecho social que cambiaría en dependencia de los distintos gobiernos o funcionarios de la administración.

Una asociación no es una organización por cuanto hemos definido organización como una entidad en la que las personas participan en virtud de su complementariedad y suponen una división funcional de su acción. Smelser está en lo cierto cuando dice que no es una organización plena porque no es una sociedad funcional. Esto contraría a idea tönnesiana acerca de la división funcional de los papeles intra-asociativas. No obstante, sea grupo corporado u organización, toda entidad es susceptible de dotarse de unos administradores y un protocolo. La bifurcación está en si es formal o informal. Desconocemos hasta qué punto llega la exigencia de forma de Bottomore, pero una asociación no creemos que pueda ser plenamente amorfa. La formalidad es necesaria si se entiende como una condición de

¹⁵³ En algunas administraciones se considera tan insuficiente ese criterio para definir el fenómeno asociativo que hasta han variado las leyes para amoldarse a esa realidad alegal. Ya hemos mencionado que en la Comunidad Autónoma de Madrid, ante la masiva presencia de asociaciones sin personalidad jurídica, se ha creado un "Registro de asociaciones de hecho" en el que las asociaciones pueden disponer de una constatación administrativa de su existencia.

reconocimiento objetivo y exterior. Requiere al menos formas reconocibles por la sociedad civil como las siguientes:

Una asociación dispone de una forma reconocible en cuanto a unas personas que son esa asociación (no toda afiliación debe ser pública, pero sí tiene un grupo social reconocible formando parte). También es reconocible en una asociación las razones en virtud de las cuales las personas se asocian y los fines que buscan. Se presentan, a un círculo mayor o menor de tejido social, como un grupo corporado con personalidad social. También es reconocible parte de su acción corporativa. Tiene una conversación corporativa reconocible. Una asociación tiene que contar, para posibilitar esos actos corporativos, de un órgano asambleario o una delegación que decida. Es decir, hay una conversación deliberativa. Y también hay una acción corporativa a través de ciertos socios que pautan esa conversación, los administradores. Estos administradores pueden cambiar en cada una de las deliberaciones, pero existen¹⁵⁴. También hay otros socios comandados por el grupo corporado para realizar las acciones corporativas no dirigidas al propio protocolo deliberativo, como son las acciones exteriores de la asociación. Estos administradores puede ser una comisión especializada en realizar esos trabajos o pueden ser todos los socios que tienen el encargo corporativo de ciertos actos. En síntesis, en una asociación hay unos administradores reconocibles en razón de la personalidad corporativa.

Por último, tiene un modo de proceder objetivado que constituye una institución que hace sustituibles a unos socios específicos por otros que cumplan las mismas condiciones de similitud. Ese modo de proceder puede ser, aplicando las categorías weberianas, racional, tradicional o carismático (donde se otorga a la voluntad de un sujeto la capacidad institucional de regulador social), pero existe un modo de proceder. Puede ser formal o informal, ligado a relaciones primarias o secundarias, pero existe y los sujetos pueden describirlo como un hecho objetivo aparte de su curso personal de modo que es reconocible por alguien que no sea socio de dicho grupo corporado. Esta propuesta recoge plenamente el criterio de Tocqueville referente al carácter procedimental o el común que pide una "metodología" a la asociación para funcionar internamente y realizar su acción corporativa.

Los protocolos deliberativos y esa administración deben ser objetivos (de modo que puede ser legitimada y evaluada colectivamente y no sólo subjetivamente), intencionadamente decididos por el grupo corporado, conocidos por todos los socios y reconocibles desde el exterior. Esa idea común de la normatividad tiene una aplicación indispensable en la asociación.

Estos procedimientos reconocibles tienen un carácter contractual y vinculante entre los socios, pero no precisa necesariamente de un estatuto formal ni de una permanencia determinada. Esos protocolos pueden tener una mutabilidad alta hasta el punto que no pierde capacidad de reconocimiento sino que los socios pueden crearse expectativas racionales de los procedimientos. La corporación líquida deja de ser asociación cuando pierde esa posibilidad de reconocimiento. Se convierte entonces simplemente una pandilla o un grupo de otra especie. La pandilla es un grupo corporado y hay la frontera para distinguir pandilla y

¹⁵⁴ En pequeñas asociaciones es una práctica común que cada vez llama uno de los socios y se elige quién llama y organiza la siguiente vez. Es una administración con una alta rotación pero que es reconocible.

asociación es a veces difícil, pero el requisito de reconocimiento es indispensable. Hay pandillas que funcionan como asociaciones hasta convertirse en tal¹⁵⁵.

Una asociación debe tener control de la pertenencia y el que entra tiene que aprobar sus fines, como indican Hegel y Goode respectivamente. Lo que no es necesario para una asociación es una doctrina aunque siempre hay una cultura de valores y creencias detrás de cada miembro. Lo que no es necesario es que esa ideología sea consciente por los socios ni reconocible desde la sociedad civil.

La idea de Maffesoli referente a que los sujetos se hacen alónomos del grupo corporado es diametralmente contraria a la convicción de la autonomía que caracteriza a la asociación, aunque existen otras corporaciones en las que puede que las personas se sientan disueltas como ciertas pandillas. Una asociación requiere cierta planificación de, al menos, la siguiente toma de decisiones o acto administrativo. Eso no significa necesariamente que tenga que haber una proyección hacia un futuro lejano, sino que una asociación puede ir construyéndose con atención a los acontecimientos del momento, tal como sugiere el criterio de presentismo de Maffesoli, que no es restrictivo ya que hay muchas asociaciones planificadas hacia el futuro.

Ya hemos indicado que la democracia es un requisito para los socios, similares entre sí en razón de su soberanía compartida. El autogobierno es una cuestión más complicada ya que el gobierno puede ser compartido heterocéfalmente con otras corporaciones u organizaciones, aunque la asociación deberá mantener en última instancia la autonomía corporativa para que se pueda cumplir la condición de similitud. Hay un tipo de asociación que en nuestro campo de trabajo nos hemos encontrado muy a menudo; es la asociación que está integrada orgánicamente dentro de otro grupo corporado u organización más amplia. Estas asociaciones suelen depender en ciertos recursos (materiales, humanos, culturales, institucionales...) de la "entidad-matriz" con la que se relacionan. En estas situaciones el gobierno suele tener unos condicionantes concretos que llevan a fórmulas diversas de corresponsabilidad¹⁵⁶. A este tipo de asociación nos referiremos con el título de "asociación con o de matriz".

Las relaciones con el entorno, o con la sociedad civil, como lo presenta Gramsci, es el último gran capítulo de esta construcción terminológica. Ya hemos resaltado que una asociación no es un grupo corporado independiente de su entorno sino que está arraigada en el sistema económico, político y cultural del entorno en que está situada. En ese sentido, sus socios pertenecen a un grupo social más amplio, más o menos heterogéneo. Esta última cuestión será una idea con mucha proyección en nuestro estudio pero que en la definición no juega un papel imprescindible. Ese criterio de que una asociación tiene como marco un grupo social más amplio, tiene ciertas ramificaciones que no consideramos empíricamente válidas. Las propuestas de Tschorne y sus compañeros, considerando que una asociación emerge fundamentalmente en clases desfavorecidas o que vertebra a la clase social (a través de las

¹⁵⁵ Es el caso de muchos grupos de amigos de colegio que con la institucionalización de dicha relación en ocasiones llegan a constituirse en asociaciones de antiguos alumnos.

¹⁵⁶ Esa corresponsabilidad puede ser una simple presencia asesora por parte de los representantes de los intereses de la matriz que colaboran con los socios, o la matriz puede crear una situación de control externo de la asociación de forma que anula la autonomía real de la misma.

categorías de trabajadores o ciudadanos) no responden a la realidad plural de las corporaciones.

Una asociación, por otra parte, es posible que ejerza un poder social principal dentro de ese grupo social más amplio donde se contextualiza, lo que no quiere decir que deba ser así para que ésta pueda ser llamada asociación. Por su implicación en la sociedad civil formará relaciones con otras corporaciones y organizaciones, lo que no significa que necesariamente establezca una red ni que se regule por la lógica de red tal como la explica Maffesoli. Frecuentemente en estos tratamientos del concepto se confunde lo conceptual con lo deseable.

El carácter de entidad intermedia entendemos que es cierto pero no es suficiente como para incorporarlo al diseño del concepto. Tampoco el hecho de que sea expresión de la sociedad civil ni que sea una "pieza comunitaria" (Bellah). Anteriormente hemos señalado que, en efecto, como sostiene Meister, las funciones de una asociación no son necesariamente demócratas.

Parte de la criteriología de este apartado conecta con la cuestión de la autonomía que se trataba al final de la anterior sección. Webb y otros proponen que no haya una dependencia directa del Estado, lo que es un punto justo para considerar que una asociación es tal ya que puede que la Administración participe en la misma de distintas formas como es el caso de algunas asociaciones internacionales como Cruz Roja. También creemos acertadas las otras matizaciones de la reflexión británica como es el criterio de Hatch (1980) que requiere que su fundación no tenga por sujeto al Estado. En efecto, esto contraería la similitud. Una forma de expresar esta autonomía son los calificativos de "civil" o "privado" que se sugieren. La autonomía, no obstante, ha tenido intentos de depuración tal que hacen casi imposible la existencia de asociaciones o tensiona excesivamente la realidad asociativa. Es el caso de la propuesta de Roof reclamando que sólo sean los socios las fuentes de financiación.

Lo que guardamos de esta sección es, en primer lugar, su inserción en la esfera de la sociedad civil, independiente de la esfera estatal y de la esfera de mercado. En segundo lugar, vemos que toda asociación dispone de una personalidad social. Por ésta entendemos que tiene una acción corporativa reconocida en sus distintos ámbitos. La asociación es reconocible como actor civil¹⁵⁷. Este criterio del reconocimiento creemos que es fundamental para que exista presencia del hecho asociativo en un grupo corporado. Es indispensable tanto que los socios sean conscientes de que la asociación es un actor social como que otros agentes ciudadanos la reconozcan como tal. Una asociación, por tener una personalidad corporativa, incluye una narración histórica de sí. Por eso es válido hablar de la característica hegeliana de la identidad colectiva.

Finalmente, hemos hecho ya alguna consideración de la discusión sobre si la asociación es un hecho moderno o universal. Encontramos el hecho asociativo de forma independiente a la Modernidad aunque es cierto que la autonomización del sujeto moderno, colectivo y personal, ayudó a su generalización como recurso civil.

3. Conclusión: asociaciones civiles

¹⁵⁷ Recogiendo un término de Jesús Ibáñez, diríamos que la asociación es reconocible como un "actante".

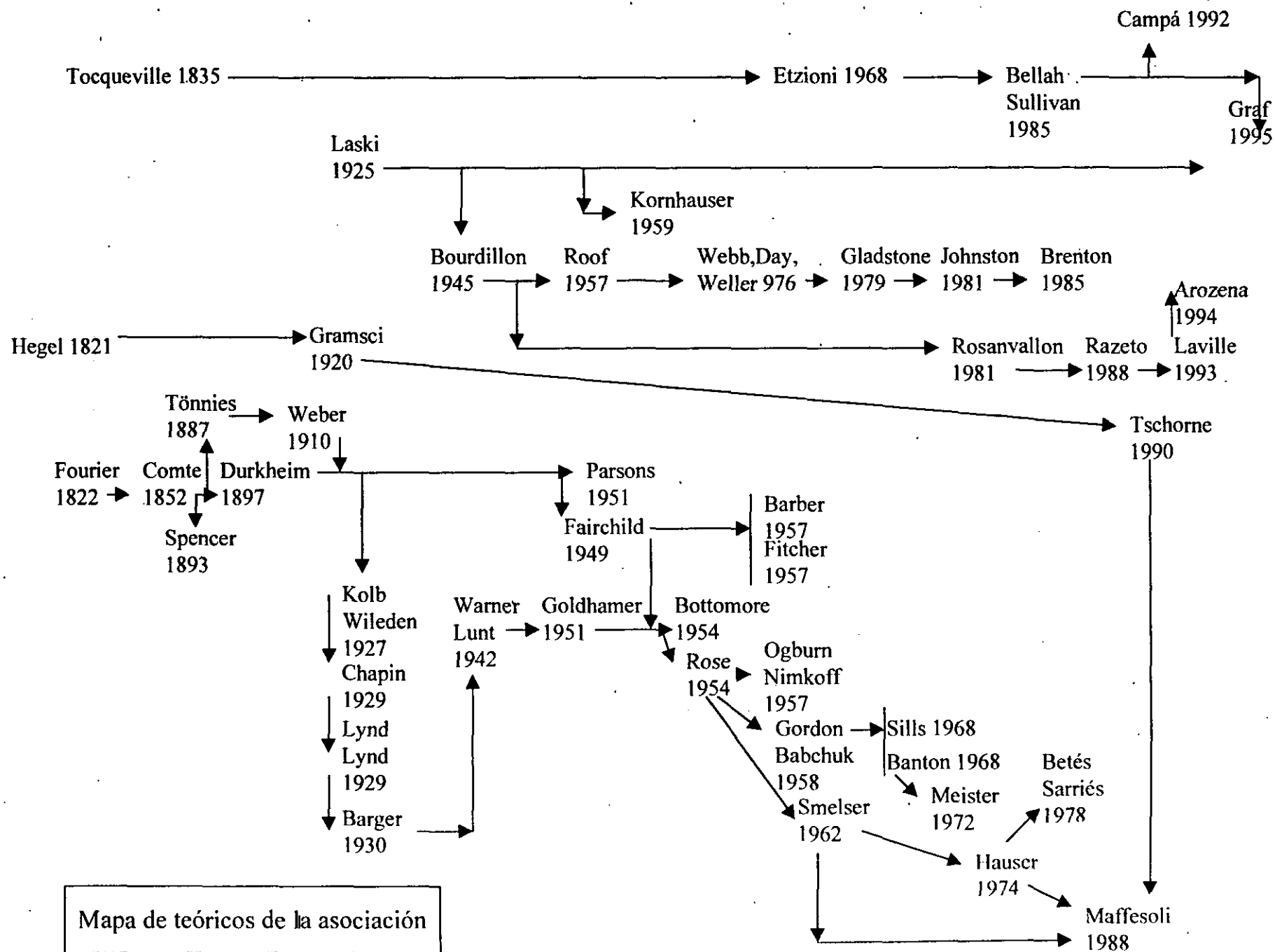
Vamos a hablar de nuestro objeto con el nombre de asociaciones civiles o simplemente asociaciones. Uniendo los criterios que hemos considerado necesarios para definir de forma suficiente dicho objeto, nos resulta la siguiente formulación. La asociación es un actor autónomo de la esfera civil, con personalidad social y formado por personas con relaciones de similitud propias de un grupo corporado de adscripción voluntaria con conciencia de fines, proceso de deliberación, modo de proceder, administradores y acciones públicamente reconocibles.

Los criterios que hemos articulado en esta noción recordemos que son, en resumen, los siguientes:

1. Criterio de actor.
2. Criterio de autonomía corporativa.
3. Criterio de regulación según las instituciones de la esfera civil.
4. Criterio de personalidad social.
5. Criterio de relaciones corporadas entre personas (indistintamente sociales o individuales). También podríamos enunciarlo como "criterio de corporación".
6. Criterio de voluntariedad.
7. Existencia de varios hechos administrativos, de los fines y de las acciones corporativas.
8. Conciencia de los socios en relación de la existencia de lo anterior.
9. Reconocimiento público de todos los criterios anteriores.

Una fórmula más simplificada de la noción que concluimos es la que sigue a continuación. Asociación es un grupo corporado civil autónomo de adscripción voluntaria y modos de proceder conscientes y públicamente reconocibles.

En concreto, en nuestro proceso vamos a practicar una serie de investigaciones referentes a asociaciones civiles, de fines religiosos y confesión católica en que participan jóvenes, activas en Madrid entre los años 1982 y 1997. Para seleccionar el conjunto de formaciones susceptibles de ser asociaciones civiles aplicamos los criterios de la noción construida. No obstante, hay rasgos propios del carácter religioso católico que todavía es necesario deliberar con el fin de acotar correctamente el campo empírico. Esta es la misión del segundo capítulo que, además, contextualiza histórica y culturalmente el fenómeno estudiado.



CAPÍTULO 2: ASOCIACIONISMO RELIGIOSO CATÓLICO EN MADRID ENTRE 1982 Y 1997

PRIMERA PARTE. EL MARCO CIVIL DEL ASOCIACIONISMO RELIGIOSO CATÓLICO

1. La complejidad del asociacionismo coral de la Iglesia católica

En este capítulo buscamos tres objetivos. Primero, perfilar la noción de asociación religiosa católica y establecer el contexto civil y eclesial de dicho objeto. Segundo, enmarcar el periodo geohistórico en que se ubica nuestro campo de estudio. Tercero, analizar el mapa asociativo religioso católico juvenil de Madrid en el quinquenio 1982-1997.

La Iglesia católica es un tejido corporado de tales características que se puede figurar en su seno una sociedad civil particular; conforma un microcosmos asociativo en el que se pueden observar muchos fenómenos que ayudan a comprender la sociedad civil más general. La Iglesia no es sólo una trama concreta con sus especificidades, sino que tiene elementos suficientes para mostrar parte de la problemática global de la sociedad civil.

Son muchas las razones. Su tamaño y diversidad de iniciativas con relaciones dialécticas de comunión, cooperación, complementariedad, competencia y conflicto; la variedad de sectores asociativos en los que está presente (casi todas las tipologías asociativas que podemos hallar en la sociedad civil general tienen su versión desde la zona católica¹⁵⁸); la flexibilidad y creatividad de nuevas formas asociativas conviviendo con formaciones asociativas creadas varios siglos atrás; la tensión entre autoridad central y autoridades autónomas¹⁵⁹; la relación dinámica entre las escalas micro, meso y macrosocial; la tensión entre la figuración de lo común y lo particular (figurado a veces como contraposición entre lo público y lo privado, esto es, entre lo diocesano y las asociaciones transversales). Éstos y otros fenómenos que iremos desgranando en este capítulo son factores que ayudan a que las reflexiones sobre la trama de asociacionismo de ciudadanos dentro de la Iglesia puedan ser generalizables. La Iglesia es un cualificado laboratorio o campo de pruebas donde descubrir de forma limitada fenómenos que acontecen en general en la sociedad civil extensa. Especialmente es interesante para nuestros propósitos porque tiene una extensión muy amplia de asociatividad en todas las categorías de la estratificación social por clase. Conscientes de los límites de tal proyección, creemos que es el campo asociativo donde mejor podremos observar fenómenos generales de la sinergia entre estructura asociativa y estructura de clases.

El factor temporal es quizás una de las virtudes más relevantes de la Iglesia católica como objeto revelador de fenómenos civiles. La Iglesia católica es un entramado en el que podemos

¹⁵⁸ Díaz-Salazar habla de "zona o área católica" para referirse a la trama civil de la Iglesia (1993:294).

¹⁵⁹ Aranguren expone la existencia de "...un pluralismo intraeclesial o, yo diría, de sectas, no, por supuesto, en la aceptación protestante y separada, menos aún, si cabe, en la actual, y digámoslo así, postmoderna, de una 'desprogramación' y 'reprogramación' de una juventud que, perdida en el mundo, busca, como sea, una heteroidentificación, sino, en el sentido de unos movimientos religiosos dentro de la Iglesia, pero con libertad en ella..." (1994:24).

hallar asociaciones con formas institucionales y culturas de épocas distintas, conservadas casi en el mismo estado de su fundación debido a la capacidad de aislamiento que tienen esas entidades en el seno de la zona civil católica. Su antigüedad y capacidad de conservación interna de dichos grupos nos permite estudiar morfologías sociales ya desaparecidas en el resto de la sociedad. En el mundo asociativo de la Iglesia uno puede, como en los anillos de crecimiento de un tronco cortado, estudiar las fases anulares de la historia asociativa de nuestro país en el último siglo. Esta superposición de entidades de distintas épocas tan bien conservadas en una sola red convierte a la Iglesia en un yacimiento privilegiado para la "arqueología asociativa" que permite observar tendencias de movilidad social.

En el curriculum de muchas de las asociaciones religiosas incorporadas en la Iglesia católica se pueden encontrar recursos de movilización colectiva que ya no están presentes, sino en forma de trabajo muerto en la memoria ciudadana de la asociación. En ese sentido, la Iglesia puede verse como una gran "nevera" que conserva formas asociativas y un "semillero" que reproduce recursos asociativos.

1.1. La noción de Iglesia

La Iglesia es un entramado complejo, característica común a las grandes religiones universales¹⁶⁰. La elección de un objeto de análisis como la Iglesia católica desde la perspectiva de agencia civil plantea de principio un problema de delimitación. Su estructura civil es ambigua y enrevesada. Las razones son variadas en su naturaleza: la ambigua legitimación de la pertenencia, los sistemas de representación de la entidad en la sociedad civil, las tensiones por la autonomía, la segmentación de las tramas asociativas, etc.

Víctor Pérez Díaz apunta "la existencia de una esfera pública muy peculiar en el interior de la Iglesia Católica" (1997:16). La Iglesia dispone casi de una sociedad civil en su esfera. Parte de la sociedad civil, sector muy significativo en España, es susceptible de un régimen normativo y legal específico, el de la Iglesia católica. Su autoridad es un agente con pretensión de ordenamiento de cada una y del conjunto de asociaciones de titularidad católica o fin religioso. Lo que nos permite hablar de que una gran masa de asociaciones católicas pertenecen a la sociedad civil diferenciadamente de la Iglesia es la autonomía.

Fijémonos en que decimos "en su esfera" y no "en su interior". Este matiz se debe a que las asociaciones que pueden incluirse no dependen totalmente de los responsables de la corporación eclesial, no están totalmente "dentro", sino que ocupan un lugar ambiguo que está dentro y a la vez fuera. Actúan bajo un doble estatuto civil y canónico que las convierte en agencias especialmente difíciles de delimitar. Esa ambigüedad, no experimentada siempre como tal por sus protagonistas (hay múltiples asociaciones católicas que ignoran esos papeles cívicos y están absolutamente dedicados a sus papeles intraeclesiales), nos lleva a considerar que son parte de la sociedad civil que bajo un posible criterio de adscripción se reúnen en el conjunto católico, pero que tienen autonomía de la Iglesia como para ser entidades con personalidad social propia. Sin esa autonomía y personalidad social, las asociaciones no son más que prolongaciones institucionales del aparato eclesiástico.

¹⁶⁰ Sobre la complejidad de la Iglesia y las distintas congregaciones de fieles, nos referimos al segundo capítulo de Scharf (1970).

Hay autores que lo consideran de esta forma¹⁶¹. En la defensa de esa posición se argumenta la autonomía de las asociaciones y su inclusión en la categoría "iglesia", distinta de la asociación. Más allá de debates nominalistas, lo cierto es que hay que reconocer que existen entidades que se denominan asociación y que en realidad son una prolongación de la agencia eclesial bajo esa fórmula jurídica. Hay colectivos parroquiales que no viven apenas principios asociativos aunque se presenten bajo ese caparazón comunitario. Estas corporaciones, al carecer de una autonomía real, son iglesia. Pero hay una proporción muy alta de realidades asociativas que son autónomas, tienen una identidad colectiva diferenciada de la de la iglesia, aunque acompañada por ella, y funcionan como agencias independientes en la sociedad civil de modo equiparable a cualquier otra asociación. Nuestra conclusión es que gran parte de la realidad asociativa, perceptible de estar suscrita en la identidad católica, debe ser contabilizada en tanto a asociaciones civiles homologadas a las que no están en la zona de la Iglesia.

La misma autoridad en la zona católica no es monopólica, aunque sí hegemónica. No se debe a que haya otra que compita directamente, sino que crecientemente existen resistencias a esa autoridad bien a través de su insignificancia o bien por la deslegitimación de su autoridad en ciertos asuntos o en casi todos. En extensos sectores se acentúa la autonomía ya que no sólo se resisten a la jerarquía eclesiástica central sino que disponen de sus propias jerarquías alternativas que bien establecen ámbitos autárquicos o bien compiten por ocupar un lugar central en la zona.

Esta realidad nos permite afirmar que la situación dentro de la Iglesia no es de monólogo. Es cierto que existe un monólogo dominante en el soporte de la autoridad episcopal, pero que tiene grandes zonas de sombra en las que es irrelevante. La estructura de conversación civil dentro de la Iglesia es coral¹⁶². En el sentido de esta proposición, Víctor Pérez Díaz escribe que "esa iglesia, que puede parecer monolítica vista desde fuera, está agitada en su interior por una conversación permanente y, con frecuencia, un tanto agitada" (1997:16). Un coro desordenado, degradado y creativo que es objeto de múltiples intervenciones con el fin de darle diversos sentidos y funciones. Este carácter coral es el que complica la visión del asociacionismo de católicos. En la encrucijada conceptual nos encontramos con la tensión sobre el sentido de comunidad, clave a nuestro entender para captar lo que es una iglesia.

La comunidad es uno de los grandes constructos sociológicos que ha sufrido múltiples lecturas, convirtiéndose en un concepto polisémico y ambiguo. Es tan manido y son tan distintos los significados que se le asignan que la llegan a vaciar de sentido. La comunidad, no obstante, es una pieza imprescindible en muchos análisis. Se usa la noción de comunidad como socialidad, como una entidad emocional y cognitivamente envolvente, como el lugar

¹⁶¹ En el seno de algunas reuniones del grupo de reflexión científica del Congreso Internacional de Movimientos Sociales discutimos sobre este hecho. Las propuestas de Tomás Alberich eliminan a la Iglesia y a toda la red asociativa en torno a ella de la categoría de asociaciones civiles. De esta forma, creemos que se empobrece una visión realista de una sociedad civil española en la que cada semana millones de ciudadanos se reúnen a diversas actividades.

¹⁶² "En las grandes ciudades existen millares de grupos e instituciones católicas que siguen cada uno sus directrices venidas de todos los continentes. Solamente se evita el efecto de cacofonía porque estos grupos nunca se encuentran y se ignoran radicalmente. Cada uno se considera un mundo entero, la única totalidad válida." Comblin (1983).

integrador del individuo (generalmente contrapuesta a la sociedad anónima y cosificante), como tradición, en el sentido de sistema y, por último, como territorio habitado.

Bellah, en un libro firmado con otros co-autores, tiene un sentido de comunidad muy perfilado: "... una comunidad es un grupo de personas que dependen socialmente unas de otras, que participan juntas en los debates y en la toma de decisiones y que comparten ciertas prácticas que a la vez definen la comunidad y son alimentadas por ella. Una comunidad de este tipo no se forma rápidamente. Casi siempre posee una historia y en ese sentido es también una comunidad de memoria, definida en parte por su pasado y su memoria de este pasado." (Bellah y otros, 1985).

Realmente, los autores de "Hábitos del corazón" no pretenden tanto definir comunidad como hacer un diagnóstico de la sociedad moderna. Nosotros recogemos para nuestro estudio el sentido de comunidad histórica como identidad corporativa de una serie de personas que se sienten identificadas y que lo realimentan en prácticas concretas; personas elevadas a un grupo corporado, de formas muy variadas, que dispone de al menos una autoridad comunitaria.

En nuestro trabajo empleamos comunidad con tres sentidos. El primero el de "comunidad cultural", con este último significado de "comunidad de sentido", referido tanto a algunos grandes movimientos sociales como a pueblos geográficos que son además comunidades culturales por la especial configuración de su identidad colectiva. Tras analizar la realidad se comprueba empíricamente que ese tipo de comunidad es fractal y caótica, no una corporación cohesionada y con un orden interior funcional. Por eso vamos a usar la idea de "zona civil", un término que recoge la idea de comunidad de sentido dando cuenta a la vez de la morfología caótica de la estructura de la Iglesia. Por zona civil vamos a entender todo el entramado de agencias y ciudadanos que participan en una comunidad de sentido. El segundo, el sentido de "lo comunitario", entendido como un modo relacional predominantemente "erológico". En tercer lugar, con un sentido de grupo emocional y cognitivamente envolvente, para lo que emplearemos el matiz de comunidad-local, microcomunidad o el genérico comunidad.

No pretendemos exponer y solucionar el problema de la noción de Iglesia. Solamente aportar que en el interior de su realidad, se acoge un sistema de asociaciones que hace más compleja su conceptualización. Desde nuestra reflexión, hay una doble comprensión de la forma sociológica de la Iglesia. Por una parte, es una comunidad de sentido tal como la hemos definido; pero, por otra, las comunidades de sentido se concretan en morfologías corporadas y organizadas de distinta índole.

Es antiguo el debate acerca de la forma sociológica en qué puede tipificarse a la Iglesia en cuanto a comunidad religiosa. Especialmente matizado es el análisis que realiza Dietrich Bonhoeffer (1930) en su "Sociología de la Iglesia", en donde analiza la Iglesia en cuanto asociación, comunidad, institución y sociedad. El razonamiento de Bonhoeffer es el siguiente. La Iglesia ha sido identificada como asociación, como institución y como comunidad. No es una asociación porque pertenecen a ella individuos que no aceptan con su voluntad (el caso del bautismo de los niños de pecho); segundo, porque es universalista y no puede expulsar a ninguno de sus miembros; y, tercero, porque la asociación no se fundamenta en la tradición. La Iglesia no es una institución, tal como la definen Weber y Troeltsch ya que, primero, no es una masa inconexa y accidental de individuos que contratan con la institución el servicio de un

bien religioso salvíficos sino que es una asamblea que es persona colectiva ética; segundo, porque la autoridad reside en el Espíritu que se infunde en la asamblea. La Iglesia es una comunidad pero no sólo una comunidad de sentido sino comunidad de Espíritu, es decir, una "comunidad sui generis" que a lo que más se asemeja es a la familia patriarcal.

Bonhoeffer mantiene que no puede darse una definición escindidamente sociológica de la Iglesia a menos que se quiera perder su real comprensión integral: "El concepto de Iglesia sólo puede concebirse en la esfera de la realidad que ha sido instituida por Dios, es decir, no es un concepto deducible. La realidad de la Iglesia es una realidad revelada, y pertenece a su esencia ser creída o negada." (Bonhoeffer, 1930:94-95).

Coincidimos en la concepción que Bonhoeffer hace de la Iglesia como una comunidad. En nuestro caso la hemos matizado como "comunidad de sentido" siguiendo el esquema de Bellah. También es cierto que existe una sustancia religiosa y teísta que la peculiariza como comunidad y establece diferencias con otros tipos de comunidad de sentido. "Comunidad de Espíritu" es el modo como denomina el autor a este tipo especial de comunidad. No obstante, Bonhoeffer muestra en su texto las ambigüedades que surgen del ejercicio histórico de la Iglesia. El autor señala a la dirección de la comprensión integral de la Iglesia como realidad teológica, no a la morfología específica que en sí adopta rasgos asociativos e institucionales (así lo señala al respecto de la Iglesia católica). Creemos que el análisis de doble nivel que proponemos atenúa las contradicciones de las distintas formas corporativas que adoptan las iglesias. Por un lado, las iglesias son comunidades de sentido; por otro, tienen una morfología grupal diversa que podemos explicar como zona civil.

En cuanto a su criba de los criterios que forman la noción de asociación, el autor analiza el criterio de la voluntariedad (que ya hemos discutido anteriormente) disponiendo que en las asociaciones no cabe la participación involuntaria mientras que en las comunidades sí. También nos cuestiona el hecho de la admisión y expulsión por cuanto la asociación es soberana. Aunque teológicamente, el autor asegura que no cabe la expulsión y tan sólo es posible la exclusión de la participación, institucional y sociológicamente sí cabe hablar de expulsión aunque sea simplemente entendida como exclusión de la comunidad de sentido. En cuanto a la negación de la tradición por parte de la asociación, esta objeción señala a un problema más hondo: la constitución fundacional de la autoridad en las iglesias y el carácter asambleario de las asociaciones. En la modalidad fundacional hay una autoridad extragrupal en relación a la cual los miembros se regulan. Pero en el caso de la Iglesia católica, esa autoridad siempre está mediada a través de la asamblea que interpreta la tradición y la comunicación divina a lo largo de la historia. En las disposiciones para ese descubrimiento de la Voluntad divina todos los miembros son esencialmente iguales aunque existan unas funciones institucionales en las que se considere que existe una especial iluminación. En otras iglesias no existe esa división funcional sino que hay una realidad corporada que realiza la comunidad. Dentro de la comunidad católica hay distintas tendencias para realizarla como corporación o como organización.

Esa visión de dos planos, uno comunitario y otro "sociativo" (en la línea que usa Maffesoli la expresión "sociación" adoptada de la obra de Max Weber), desmonta otra de las oposiciones clasificatorias reiteradas en la teoría del asociacionismo: la de comunidad y asociación, que tanto ha desorientado, tal como hemos mostrado anteriormente. La asociación no es, de esa

forma, el opuesto de la comunidad sino que puede ser una de sus realizaciones morfológicas¹⁶³.

La iglesia puede ser una comunidad corporada. Es pertinente su análisis como corporación¹⁶⁴ comunitaria aunque sea procedente que, en caso de que el objeto sea la Iglesia integralmente, hay que seguir un método, en expresión de Bonhoeffer, "de arriba abajo, de dentro a fuera, no al revés" (1930:158-159). Ciertos fenómenos estructurales como el que analizamos, es mejor que los estudiemos en el plano en que se manifiestan más dialécticamente, en este caso, el de agencia civil. La tensión de lo civil y lo místico, aunque formen una sola realidad para los cristianos, genera una problemática muy ramificada a su alrededor. La Iglesia misma vive una tensión interna por cómo entiende su naturaleza en un doble sentido: la tensión entre cuerpo místico y corporación ciudadana; y la tensión entre jerarquía eclesiástica y comunidad cultural. La Iglesia se comprende a sí misma como objeto de carácter místico, el germen de una nueva Humanidad¹⁶⁵. Por tanto, la Iglesia en realidad se reconoce como una categoría por encima de todas las sociedades civiles de las geografías y los tiempos¹⁶⁶. Pero por otro lado, la Iglesia, en una sociedad plural necesita constituirse como agencia civil para poder intervenir en el acontecimiento histórico. Una agencia que puede ser objeto de tipificación y homologación a otras corporaciones con pretensiones semejantes a la suya. Lógicamente, la autoconsideración de la Iglesia católica supone la incomparabilidad con ninguna otra realidad. Pero su realidad institucional la hace comparable.

Otra tensión vertebrada la naturaleza de lo eclesial. Es común otra doble identificación de la Iglesia: primera, la iglesia eclesiástica entendida como el conjunto de clérigos vinculados a la autoridad papal mediante votos o compromisos jurídico-canónicos, y especialmente la autoridad; segunda, como comunidad que incluye a todos los católicos. Toda comunidad de sentido tiene al menos un aparato de responsables y frecuentemente varios que llegan a competir entre sí. El de la Iglesia católica es muy extenso y de gran cohesión, lo cual no concluye que sea la única autoridad ni que no compita con otra. Cuando hablamos de Iglesia nos referimos al segundo significado, al de comunidad de sentido que el Vaticano II promocionó insistentemente bajo la expresión "Pueblo de Dios".

Desde esa consideración de la Iglesia como comunidad de sentido, coincidente con las comunidades de memoria de Bellah, es más explicativa la Iglesia como "zona civil". Un factor que distrae de la consideración de la Iglesia-comunidad como una "zona" en vez de una sola

¹⁶³ También es necesario especificar las relaciones entre la asociación y la secta. El término "secta" ha sido también discutido y tiene un significado polisémico. Nosotros asumiremos la conceptualización de Peter Berger: "El término secta (.) en sociología significa un grupo religioso relativamente pequeño, que está en tensión con una sociedad más amplia, cerrado frente a ella (cabría decir 'apelonado') y cuyos miembros hacen grandes alardes de su mutua lealtad y solidaridad." (1968:42). De esta forma, podemos distinguir cómo no todas las sectas tienen forma de asociación y que no todas las asociaciones pueden ser consideradas sectas. En nuestra exposición tendremos en cuenta sobre todo lo sectario como un estado que afecta a algunas asociaciones como corporaciones o en ciertas actuaciones públicas.

¹⁶⁴ "Nosotros demostraremos, en efecto, que por su constitución y su naturaleza intrínseca, La Iglesia es social, en cierto modo, y da lugar a una observación calificada de sociología." Birou (1959:25).

¹⁶⁵ Este es un asunto establecido suficientemente en la literatura sociológica, como por ejemplo en la primera parte ("Lo que la Iglesia es") de Birou (1959).

¹⁶⁶ "La historia de la Iglesia es el centro oculto de la historia del mundo, no la historia de un instituto cultural como muchos otros." Bonhoeffer (1930:160).

"agencia civil" es su fuerte consistencia interna. Posiblemente si fuera un conjunto más disperso se entrevería con mayor claridad su complejidad. La Iglesia es más similar a un movimiento social que a una macroasociación. Con la intención de aclarar la forma organizacional de la Iglesia y la zona civil católica, debemos ahondar en el sentido de comunidad. La Iglesia es una comunidad con un complejo aparato asociativo.

1.2. Estructura asociativa de la Iglesia

La Iglesia tiene, por tanto, una configuración comunitaria variada: dispondría, como cualquier otra corporación, de relaciones comunitarias; está orgánicamente vinculada a comunidades locales y constituye una comunidad de sentido en el sentido bellahniano, con la forma de una zona civil.

Una zona civil es un entramado de agencias y ciudadanos con un "subuniverso simbólico" en el sentido en que lo utilizaban Peter Berger y Thomas Luckmann (1967). Ese entramado está formado internamente por diversos tipos de corporaciones. La zona civil católica está compuesta por una macro-asociación que en parte tiene estructura de movimiento social pero que se concibe a sí misma como una asociación universalista dirigida a la inclusión de la Humanidad. Pero a la vez dentro de la zona civil hay redes asociativas (como la red carismática, la red ignaciana o la red solidarista) muy cuajadas y movimientos sociales como el movimiento social liberacionista (ligados simbólicamente y corporadamente a la Teología de la Liberación) o el movimiento social de la Nueva Mayoría Moral de la Derecha Cristiana estadounidense¹⁶⁷.

Para profundizar en la forma de la Iglesia debemos aclarar lo que entendemos por movimiento social; y antes debemos definir red asociativa ya que es una figura sobre la que creemos se basa todo movimiento. Una red asociativa es una asociación informal de individuos y grupos autónomos. La red asociativa ha ido surgiendo de progresivas desregulaciones de las instituciones asociativas, y sucesivos procesos de concentración de iniciativas para formar entidades de constitución de personalidades colectivas, coordinación, comunicación, promoción de obras comunes o movilización colectiva. Tres criterios generan este concepto de red. Primero, los miembros no tienen un estatuto social equivalente, sino que pueden ser sujetos individuales o colectivos indistintamente¹⁶⁸; segundo, concursan más de un miembro con una personalidad social autónoma. El tercer criterio es la flexibilidad de las intensidades de participación y la regulación informal de sus relaciones. Si uno de los tres criterios no concursan en el fenómeno, no es una red asociativa. Si los sujetos tienen una morfología similar estamos en el caso que sean individuos ante una asociación común; si son sujetos sociales, una federación. El segundo criterio distingue a las redes asociativas de las nuevas asociaciones formadas por concentración de distintas asociaciones. Lo característico es que cada entidad que participa continúa manteniendo sus identidades y acciones autónomas. Por último, es una organización altamente informal a la que se encuentran unidos sujetos con distintas vinculaciones de modo que no hay un órgano central que dicen quién pertenece o no,

¹⁶⁷ La Mayoría Moral fue un movimiento muy pujante en los Estados Unidos desde sobre todo el final de los años setenta, y con una poderosa presencia todavía en la actualidad. Puede seguirse su proceso de constitución como movimiento social en los estudios de James L. Guth (1983) o James E. Woods (1980).

¹⁶⁸ Consultar Santana (1992).

sino que hay un control policéntrico de la pertenencia. Es típico de la red asociativa la pluralidad y las relaciones desordenadas. Cuando esas redes cuajan una autoridad central de decisión sobre la pertenencia, pasa de ser una red a otra figura asociativa que denominaremos "coordinadora asociativa".

El movimiento social es una o más redes asociativas con una personalidad mediática que logra la adhesión de una audiencia relevante. Una audiencia cuya pertenencia al movimiento social es una decisión de identificación subjetiva. Lo característico de un movimiento social es la relevancia de una audiencia de la opinión pública. Esto último supone dos criterios: que exista una audiencia y que ésta sea socialmente relevante en la esfera mediática. La morfología organizativa es compleja. Normalmente está compuesto por más de una red asociativa con una interacción que incluso llega a la competencia entre redes por el poder de orientar el curso del movimiento social.

El movimiento social se define precisamente por la pluralidad de entidades a las que se adhiere la audiencia y que lleva a que sean muchas y autónomas las vías para considerarse miembro. La informalidad de la red es la que permite que sea legítimo que cualquier persona, con tal de mantener algún vínculo identual o de participación colectiva, pueda declararse a sí misma como perteneciente a ese movimiento social. Los grupos que, aun contando con el apoyo de una audiencia y generando una identidad social, controlan la pertenencia a esa corporación que forman, no son un movimiento social sino que forman otras figuras. Para esa flexibilización de la pertenencia al menos hace falta una red asociativa en el movimiento que establezca ese marco de adhesión.

Una zona civil y un movimiento social no son necesariamente lo mismo aunque puede que existan zonas civiles que sean un movimiento social (o trama de varios movimientos sociales diferentes) y puede que existan movimientos sociales que formen una zona civil. La zona civil católica asume algunos de estos criterios desde el mismo momento en que contiene movimientos sociales en su interior. La Iglesia vive de modo ambiguo varios de estos criterios, por lo que es complicado describirla en la práctica y decir quién pertenece y quién no. Es cierto que existe un control formal de la pertenencia por el bautismo, pero esto tiene dos fisuras. Primera, la que hemos comentado de la pertenencia por la práctica y la autoidentificación. Segunda, porque los filtros de control de la pertenencia a la Iglesia son relativos ya que puede que eclesialmente no se reconozca como catolicismo pero desde otras instancias sí. La Iglesia no tiene plena autonomía para definir lo católico, sino que hay una participación de la sociedad civil para reconocer algo como católico.

La Iglesia no es la única agencia soberana de lo católico, no es la propietaria monopólica de esa categoría social aunque sea la agencia hegemónica. Se ha visto en muchos casos de excomunión como se le sigue considerando como católico a esa persona por lo que él dice de sí mismo o por lo que la sociedad dice de él. También grupos que han sido sancionados con la exclusión y que funcionan en la práctica como grupos de contestación en lo católico. También se puede testificar la existencia de grupos que se autodenominan católicos sin necesidad de un reconocimiento eclesial o aunque la Iglesia rechace la legitimidad de ese atributo (los grupos terroristas católicos en Irlanda o los partidos políticos católicos). La personalidad social de un personaje o de un colectivo viene conformado desde diversas fuentes. El esquema leninista de una organización central con diversos anillos de integración no responde totalmente a la

realidad de los movimientos sociales ni de todas las iglesias. Es cierto que existe una corporación central con una gran hegemonía prescriptiva, pero también hay otros focos dentro de la zona civil que compiten abiertamente con el centro predominante para definir lo católico. Son varios centros los que hay en el entorno católico y a varios niveles: micro, meso y macro. Tiene un gran importancia para lo católico lo que un individuo o un pequeño grupo dice de sí mismo, lo que una agencia secundaria autoafirma y lo que la sociedad dice de los diferentes sujetos.

Como el movimiento social, se caracteriza por haber más de una fuente de legitimación pública. Las relaciones de pertenencia, aunque hay una gran trama formal, son en gran medida informales, aunque también se pretenda institucionalizar esas informalidades en categorías como “alejados”, “no practicantes”, etc. Estas observaciones nos conducen a que una primera reflexión al tratar el tema de las relaciones entre las asociaciones y la ciudadanía es el problema de la pertenencia, que vamos a tratar en el siguiente epígrafe.

2. Sujetos colectivos en la Iglesia: asociaciones eclesiales y civiles

Las asociaciones que estudiamos son en primer lugar asociaciones religiosas. Esto significa que trataremos las asociaciones que tengan como fin corporativo la configuración de sentido o la práctica de ritos de carácter religioso. En segundo lugar, elegimos solamente las asociaciones religiosas que adjetivamos como católicas. Hay asociaciones religiosas evangélicas, esotéricas, ufológicas, ecuménicas, judaicas, ortodoxas, etc. En nuestro caso vamos a centrarnos exclusivamente en las católicas. Esto significa que las asociaciones deben ser confesionalmente católicas, autodeclararse católicas incluidas en la Iglesia católica. Lógicamente no incluimos a todas las asociaciones católicas sino sólo aquellas que tengan fines religiosos (existen asociaciones católicas cuya finalidad no es directamente religiosa si entendemos que no todo trabajo de “evangelización” es una función religiosa aunque esté motivado e incluido en una cosmovisión religiosa).

Además de la autodeclaración de catolicidad (reconocimiento como parte de la Iglesia) es necesaria también una vinculación orgánica a la comunidad eclesial. Esa vinculación no pervierte necesariamente la autonomía de la asociación. La vinculación puede ser a la columna vertebral de la autoridad de la comunidad eclesial (jerarquía eclesiástica) o indirectamente a través de la vinculación con otras comunidades que están vinculadas orgánicamente a la jerarquía. Es el caso de las “agencias matrices” o “matrices asociativas”. Una matriz asociativa es aquella agencia que ofrece cobertura a una asociación que depende orgánicamente de ella. Las matrices más significativas son las congregaciones religiosas, que forman a su alrededor entornos asociativos. Un entorno social es una red social regida por una o más agencias centrales que promueven una identidad y una personalidad social común (de esa forma tenemos el entorno salesiano o el entorno jesuítico, que incluye una compleja trama de congregaciones, intelectuales, grupos, asociaciones, fundaciones, etc.). Estos entornos pueden disponer de una pequeña audiencia a su alrededor de gente que se sienta subjetivamente perteneciente a ese entorno. La diferencia con los movimientos sociales es que el entorno no necesariamente debe disponer de una red asociativa y que no requieren relevancia social para existir porque su legitimidad viene de la identidad vinculada a esas agencias centrales, no de un fin exterior a la misma. Es posible que potencialmente puedan transformarse en un

movimiento social transformando su estructura de entorno (como fue el caso de las comunidades de base latinoamericanas de los años setenta).

Desde estos criterios, queda un resto de asociaciones que no mantienen esos vínculos orgánicos pero que a sí mismas se consideran católicas. Es el caso de algunos grupos domésticos. Una posible solución es considerar que todas las pequeñas asociaciones que nos hemos encontrado en esa situación han tenido en algún momento una relación orgánica, personal o colectiva (son grupos desgajados de organizaciones mayores o grupos formados por personas que han tenido experiencias vividas similares en organizaciones católicas) que luego han perdido. Podría hablarse de un vínculo pretérito que todavía funciona como "grupo de referencia" para ese grupo, que figura un acompañamiento fantasmático al grupo pero que genera conversación de sentido.

Otra solución es la de reconocer que hay una parte de la zona civil que ni siquiera se identifica con la entidad ordenadora general, sino que crea su propio espacio adheriéndose a la identidad religiosa pero no a la corporación. Se abre una zona de religión líquida, de católicos descomunitarizados. Es un fenómeno propio de la cultura grupista de los últimos años, caracterizada por una gran eclosión de grupos de autoayuda o de "ensayo espiritual". Propiamente no pertenecerían a la Iglesia católica, sino que abren otros espacios de creación religiosa en la zona civil reconocidos por una comunidad local o autojustificados.

Se ha de reconocer una zona intermedia de carácter predominantemente religioso en la que la Iglesia no dispone de vínculos orgánicos pero cuya imagen y acción es una referencia relevante. En ella se encontrarían tanto "católicos culturales" o excluidos como asociaciones de religión líquida. Cuando seleccionamos a asociaciones religiosas "católicas" nos circunscribimos a las que están incluidas en la zona civil católica.

3. Ordenamientos macrosociales del asociacionismo

La sociedad civil de la zona católica debe parte de su complejidad a que hay varios órdenes que la estructuran civilmente. Coexisten varios "servidores" que clasifican a los ciudadanos en tanto que católicos y, lo que más nos interesa, ordenan las asociaciones entre ellos de modo autónomo y a veces contradictorio o insuficiente¹⁶⁹. Estos servidores tienen en ocasiones un alcance global y en la mayoría pretensiones locales o transversales.

3.1. Ordenamiento territorial parroquial

El primer ordenamiento que se realiza en los modos de asociación de fieles es el territorial. Se realiza a través de la fórmula parroquial¹⁷⁰. La parroquia no solamente es una división administrativa sino que forma una comunidad con autonomía para desarrollar su vida eclesial. Puede plantearse la incertidumbre de la posibilidad de que sea considerada como una

¹⁶⁹ "...las antiguas estructuras unitarias -papado, diócesis, parroquia, imperio, nación, ciudad, pueblo, familia- se han sumergido en un universalismo abierto a todas las direcciones, que no ha encontrado aún las leyes de gobierno; por eso cultiva el mito provisional del diálogo para colmar el vacío." Subilia (1967:56).

¹⁷⁰ Para profundizar en el estudio de la trama civil de la parroquia, referimos a Bressan (1961), Duocastella (1965), Fichter (1954), Greeley (1962) o Pin (1956, 1960 y 1962).

asociación dentro de la Iglesia. Lo cierto es que hay una función parroquial que se da a los asistentes a los distintos servicios sin requerir su participación asociada. La eucaristía dominical y otros sacramentos y ritos, aunque suscite la colaboración de algunos fieles, generalmente no es el fruto de un acto asociativo en el común de las parroquias, sino que es un servicio de la Iglesia. A pesar de que su sentido profundo pueda representar a una asamblea que celebra como consecuencia de su carácter comunitario, lo ordinario es que sea una función no asociada sino administrativa oficiada por el estamento presbiterial u otros agentes pastorales delegados.

Sin embargo, en las parroquias suelen organizarse en algunas ocasiones grupos y actividades que sí son fruto de la asociación entre personas. De las parroquias surgen asociaciones (que frecuentemente se desparroquializan) que actúan con una personalidad social y jurídica separada. La formulación correcta sería que una parroquia no es una asociación pero que muchos parroquianos forman asociaciones al amparo de la agencia parroquial. En ese caso, las asociaciones se encuadran dentro del orden territorial no solamente de modo funcional sino reforzando éste. De ahí el empeño de parte del episcopado por fomentar la Acción Católica General o los proyectos alternativos como los Grupos Parroquiales Juveniles. Ambos son isomórficos en su distribución territorial coincidente con la parroquial. Pero hay otras asociaciones entre católicos que no sólo superan lo parroquial sino que compiten con su primacía. Finalmente, en la zona civil católica hay intenciones de remodelar la parroquias para que se configuren, no formalmente sino para el funcionamiento práctico, más como asociaciones, toda vez que se ha perdido gran parte de su función administrativa comunitariamente reconocida.

3.2. Otros ordenamientos no territoriales

La Iglesia dispone un encuadramiento de todos los bautizados en distribuciones territoriales (parroquias, arciprestazgos, vicarías y diócesis) que se ve atravesado y puentado por otras organizaciones aparroquiales o sobreparroquiales.

El papel de las asociaciones es muy importante tanto en campos pastorales como en la misma comunitarización de los fieles o en la configuración del repertorio de identidades sociorreligiosas y de acción social. Pueden corresponderse con el orden parroquial fundando asociaciones intraparroquiales, redes interparroquiales o pueden no estar en ese orden parroquial. Esa distinción del orden parroquial puede seguir dos vías: o que bien forma una realidad mayor que la parroquial aunque de modo funcional a la distribución parroquial (haciendo coincidir las sedes con las parroquias y parcialmente alónomas de la comunidad parroquial), o que bien siga una incardinación distinta. De esa descardinación parroquial derivan tres situaciones: que sigue el orden asociativo civil siendo funcional a lo parroquial, que sea ajeno a lo parroquial o que sea disfuncional a lo parroquial. En esta última disfunción discernimos tres opciones: que la asociación compita con el orden parroquial (las asociaciones religiosas católicas sustituyen intencionalmente o de hecho muchas veces a las parroquias), que sea disfuncional pero complementario (las pastorales paralelas constituyen el fenómeno que llamaremos "parroquias privadas") y que sea adverso a lo parroquial¹⁷¹. Las asociaciones

¹⁷¹ Comblin en su obra (1983) dice que los movimientos apostólicos internacionales reconocidos canónicamente por la Iglesia son el nuevo sujeto eclesial que nace en el siglo XX y que entra en competencia

sobreparroquiales son las que superan la localización “uniparroquial” por formar una asociación que articula dos o más parroquias (asociación interparroquial) o las que no ven afectada su estructura interna por la ordenación parroquial (“asociaciones transversales”).

Hay procesos para que parte de la tramolla asociativa parroquial se configure de tal modo que puede actuar equiparablemente a las asociaciones transversales como actores civiles en la Iglesia y en la sociedad.

El monopolio demiúrgico de la autoridad episcopal sobre las asociaciones católicas declinó con la ciudadanización de las sociedades. La emergencia de las sociedades civiles introduce un principio pluralista de legitimación de la autonomía y participación en la soberanía social. El primero configura agentes independientes con una voluntad creadora de nuevas realidades no necesariamente coordinadas ni funcionales al orden dominante. También eleva sujetos con voluntad demiúrgica de ordenación de la sociedad civil desde perspectivas distintas a las de los que ostentaban el monopolio anteriormente. La participación pluralista en la soberanía justifica la propia representación de las corporaciones en los asuntos públicos negando la superioridad de la representación ajena de los propios intereses. Desde entonces se complica la composición del poder. Presenta un cuadro de múltiples agentes definiendo la realidad y creando iniciativas con una relación dialogal tanto en sus versiones de conflicto como de cooperación o independencia.

3.3. Asociacionismo fractal

Esa fragmentación de la autoridad eleva la importancia civil de aquellas redes y corporaciones con autonomía en detrimento del monopolio de las jerarquías centrales en una zona civil como la católica. Se produce de esta forma una multitud de subzonas con su propia regulación, poseedora de una soberanía que no entregan totalmente a la autoridad central. Genera una estructura similar a la feudal en la que se negaba el monopolio de la autoridad en asuntos máximos de la vida social. El efecto feudal fragmenta en distribuciones autónomas la zona civil. Esta morfología se convierte en una estrategia de resistencia cuando hay disensiones con la jerarquía central: se clausuran las vías de exposición a la intervención y al acompañamiento de la autoridad central. Como defensa se montan simulaciones de relación basadas en un simple protocolo formal (intercambio de visitas normalizadas, asistencia a comisiones en las que se da vueltas a todo sin avanzar nada, participación en algunos actos anuales de presencia, etc.).

Se produce un fenómeno muy curioso en estos términos. Hemos detectado en los grupos de discusión (especialmente en aquellos en los que reunimos a curas diocesanos) una categoría que dividía las iniciativas al hablar de lo parroquial y el resto de la zona católica: se emplearon términos similares a los de público y privado en la sociedad civil general, donde lo público sería lo que está vinculado titularmente a la pastoral de la jerarquía diocesana y lo privado sería lo propio de asociaciones y otras agencias no parroquiales.

de eficacia paralela con los obispados pudiendo llegar a relegar a éstos a un segundo plano. Dice que estos movimientos son un fenómeno de clase media y que produce un efecto de marginación sobre las clases populares que si bien en Euroamérica es una pastoral minoritaria, en Latinoamérica es la gran mayoría de la población, por lo que los movimientos son una pastoral contraproducente.

A los ordenamientos territoriales y transversales que complican dialécticamente la sociedad civil intraeclesial, se suma otra dimensión: la escala de las asociaciones. Vivimos de hecho en una sola sociedad civil planetaria, aunque se puedan particularizar supuestos de sociedades tópicas (barrio, ciudad, regiones federalizadas, estados o distribuciones geopolíticas) que no logran disipar la fractalidad de las agencias internacionales actuando en ella. Pero cuando hablamos de sociedades hablamos en realidad de naciones o comunidades tópicas (Edgar Morin, 1993). Aquí se presenta una tensión y una comprensión complejas en esa realidad en que se cruzan agentes de diversa escala: unos actúan en la sociedad civil nacional desde su escala de sociedad civil internacional mientras otros representan intereses locales en grandes marcos geopolíticos. Es una imagen complicada observar distintas sociedades cruzadas por interventores de diversas escalas, pero es la que corresponde a la realidad. Hay decisiones que afectan gravemente a una sociedad típica concreta y que se toman fuera de esa sociedad civil aún recabando su colaboración parcial en el proceso de deliberación.

La Iglesia católica participa de esa complicación por su dimensión mundial y por la creciente importancia de la globalización de las asociaciones católicas religiosas transversales dentro de la Iglesia. La Iglesia, como corporación civil, no es un conjunto de unidades equiparables ni establece con éxito un único marco protocolario y relacional integrador de todos los actores. Ni siquiera es posible una integración a través de criterios geográficos. Su sociedad civil está fraccionada en diversos subsistemas de diferente morfología, cultura y escala. Es lo que denominamos sociedad fraccionada o fractal: una estructura formada por subsistemas de escalas no equiparables. Esa fractalidad es fruto de procesos no intencionados y en otras ocasiones son quebrados producto de la manipulación motivada de la ciudadanía.

Algunos de los entornos civiles, además de regular su propio tejido también tienen una intención pública de ordenar la zona católica general; tienen una voluntad de demiurgos o “servidores” asociativos. Así, por ejemplo, el entorno de la Iglesia Popular de Base tiene una comprensión de la zona católica con sus categorías de división, con sus asociaciones reconocidas, una distribución de la autoridad, etc. Divergente de la que tienen asociaciones más canonistas que no dividen la sociedad intraeclesial según aquellos criterios sino otros distintos. En ocasiones, para lo parroquial, lo asociativo no parroquial no existe; en otras para algunas asociaciones transversales lo parroquial carece de relevancia y tampoco existe. Los servidores tienen capacidad social para establecer un universo simbólico que da cuenta de la zona civil católica, y en algunos casos desarrollan un aparato institucional de legitimación que sanciona las legalidades. De ese modo se producen estatus distintos entre las asociaciones dependiendo del reconocimiento que se le dé en sus definiciones de la realidad y de la legalidad.

Nuestro objeto son asociaciones civiles (grupos corporados civiles autónomos de adscripción voluntaria y modos de proceder conscientes y públicamente reconocibles) de fines religiosos, incluidos en la zona civil católica que han tenido presencia en Madrid entre los años 1982 y 1997 y en los cuales toman parte de forma relevante jóvenes como categoría. Ese criterio de relevancia que otorga la condición de caracterizarse “de jóvenes” en las asociaciones plurigenésicas, se comprueba en la autodefinition de la asociación y en el reconocimiento de ese estatus en el resto de la zona civil católica local.

Desde esas consideraciones generales sobre la estructura asociativa de la Iglesia católica, hemos enfocado nuestra construcción y descripción del campo empírico que nos hemos propuesto caracterizar histórica y culturalmente en la segunda parte de este capítulo para contextualizar el análisis de clase.

SEGUNDA PARTE. COMUNITARISMO MINIFUNDISTA. ITINERARIO DEL ASOCIACIONISMO RELIGIOSO CATOLICO DE JOVENES EN EL MADRID DE 1982 A 1997.

1. Antecedentes asociativos catolicos en los setenta: desmontaje, turbulencia basista y reorientación.

Los antecedentes generales de la situación del asociacionismo católico que analizamos en el Madrid de 1982 los podríamos sintetizar en las siguientes líneas de fuerza:

1.1. Desmontaje del asociacionismo tradicional

En los años setenta hay un desmontaje de gran parte del asociacionismo católico tradicional en el marco de la crisis institucional y cultural de la Iglesia católica española¹⁷². Entre las redes desarticuladas se puede contar a las Congregaciones Marianas, las diferentes versiones de Terceras Ordenes de diversas instituciones religiosas (grupos seculares de Teresianas de Ossó, los ACIT de las Teresianas de Poveda, Orden Tercera de S. Agustín, Orden Tercera Franciscana, Cooperadores Salesianos, Orden Tercera del Carmen, Orden Tercera de Santo Domingo, etc.), la Asociación Católica de Propagandistas, algunos de los movimientos familiares (como los Equipos de Nuestra Señora, los Clubs de Matrimonios), Cursillos de Cristiandad, Adoración Nocturna y otros movimientos de piedad, Legión de María, las distintas Hermandades y Asociaciones Profesionales así como las asociaciones católicas de empresarios, la trama ultraderechista católica y las diversas ramas de Acción Católica. El asociacionismo popular de cofradías y hermandades, de fines cúltricos, también sufrió un abandono juvenil masivo aunque en la segunda mitad de los ochenta cobró alguna presencia que, si bien en muchas poblaciones fue notoria, es insignificante en Madrid¹⁷³.

En general había una ruptura generacional con unas asociaciones que habían participado y se habían constituido en el régimen nacional-católico, con una cultura eclesiológica y religiosa general preconciliar¹⁷⁴. Esa radical ruptura todavía se puede comprobar en los entornos de instituciones religiosas alrededor de las cuales conviven asociaciones de nuevo cuño con restos de aquellas terceras órdenes.

La crisis de las Congregaciones Marianas es la crisis del asociacionismo en los centros católicos de enseñanza. La secularización lleva a un cambio de escenario ante el cual ni las

¹⁷² Una narración de dicha crisis general la podemos leer en Echarren Ystúriz (1990) y también en Tarancón (1994).

¹⁷³ Consultar Maldonado (1975 y 1990). Actualmente la mayor Hermandad es la llamada Real, Ilustre y Fervorosa Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder y María Santísima de la Esperanza Macarena, con 1.240 miembros de todas las edades.

¹⁷⁴ Consultar González-Anleo (1975), Álvarez-Bolado (1976), Urbina y otros (1977), Díaz-Salazar (1981) o Laboa (ed.) (1988).

anteriores asociaciones ni las colegiales saben responder, demasiado hipotecadas por su cultura preconiliar. En el caso de las Congregaciones Marianas, la crisis viene también por un vaciamiento de su núcleo matriz, las asociaciones ligadas a los jesuitas, que habían realizado una transición con tal urgencia y profundidad, que causó la eliminación y renovación de casi todo el tejido ignaciano. Casi la totalidad de la trama asociativa de las Congregaciones Marianas no se encauzó institucionalmente hacia la nueva formación que surge de la reforma ignaciana (Comunidad de Vida Cristiana) sino que sigue diversos caminos que terminaron con la pérdida de orientación y vitalidad asociativa.

Las asociaciones clasistas profesionales de fines religiosos eran una herencia restante del régimen de confesionalidad del Estado que promovió la corporatividad profesional, la conformación católica del ejercicio profesional y la acción benefactora (sobre todo de esposas de profesionales prestigiosos creando asociaciones paralelas de "esposas de...") a través de dichas asociaciones. La primera ola de secularización en España da fin al apoyo social, y después empresarial y estatal, a este tipo de obras. A la vez, decaen las versiones patronales de asociacionismo religioso, asociaciones como Acción Social Empresarial o la Asociación Cristiana de Dirigentes. Dentro de ese agotamiento del Régimen se explica la ruptura radical de los nuevos profesionales de los años setenta con este tipo de organizaciones y que no haya existido en los siguientes veinticinco años un sustituto funcional de dichos grupos corporados. Actualmente permanecen algunos restos de estas asociaciones y se pueden comprobar los rasgos anteriormente descritos en algunos de esos ejemplares que todavía no han desaparecido e incluso cumplen una función promotora social de sus miembros dentro de la profesión en que actúan.

Los movimientos de piedad como la Adoración Nocturna (u otros como el Apostolado de la Oración, la Alianza del Credo por la Iglesia Perseguida, la Unión Eucarística Reparadora o la Federación de Adoradoras del Santísimo Sacramento) estaban demasiado identificados con las formas tradicionales de culto como para responder a las nuevas estéticas y formas culturales que atraen mayoritariamente a los jóvenes cristianos de los setenta. Hay un desarraigo de las costumbres de cofradías, las cuales, poco imbricadas en lo popular, desaparecen con tal virulencia que cuando posteriormente hay una recuperación, más cultural que religiosa, de las hermandades y cofradías en toda España, en Madrid apenas tiene efecto.

La ultraderecha hace su aparición en estos años pero también con un sentido de declive. La Iglesia española, y especialmente la madrileña encabezada por el Cardenal Tarancón, no sólo no apoya su línea sino que las excluye de todos los foros y convocatorias. Las personas ligadas a asociaciones como el Movimiento Católico Español, el movimiento Tradición, Propiedad y Familia bajo el nombre de Covadonga u otros grupos vinculados a ramas de las Fuerzas Armadas que participan en eventos eclesiales lo hacen bajo su afiliación a otras siglas que no son sus grupos políticos o alojados en parroquias reaccionarias marginales.

Por último, la crisis de la Acción Católica por la decisión episcopal dada la evolución política e ideológica de sus ramas clasistas obreristas y estudiantiles, crea un vacío del que nunca

lograrán recuperarse en Madrid hasta la actualidad y que en ese periodo intentan ocupar diferentes movimientos¹⁷⁵.

Algunas asociaciones tradicionales continúan, de las cuales los casos más relevantes son el Opus Dei y el Movimiento Scout. La Obra de Dios, con una extraordinaria versatilidad para adaptarse dada su flexible matriz fundacional que no ejerce resistencias para asumir cambios religiosos mientras permanezca la cultura de clase. Así, aunque rompe con muchos presupuestos tradicionales del asociacionismo católico español de los años treinta, logra alcanzar una influencia sobresaliente en la Administración franquista; aún oponiéndose radicalmente al movimiento eclesial del Concilio Vaticano II, es capaz de presentarse como uno de sus inspiradores; el final del régimen militar no supuso un gran problema para su supervivencia dada la naturaleza altoburguesa de sus bases sociales y su adaptabilidad¹⁷⁶.

El Movimiento Scout, ligado en gran parte a las infraestructuras eclesiales, gana aquellos años en autonomía e introduce un principio secularizador en su seno que le lleva a escindirse en dos grandes asociaciones: una aconfesional y civil; otra católica y que entre sus fines reconoce los religiosos. No obstante, a pesar del empeño de algunos de sus líderes en potenciar ese fin religioso, queda muy borroso conteniendo en su masa afiliada grandes sectores de increencia religiosa. El Movimiento Scout Católico será una asociación importante pero con problemas para orientarse hacia lo eclesial dada su hipoteca interna, lo que le llevará a una presencia menor de la que podría haber tenido dada su membresía. Por eso jugará un papel similar al de otros movimientos medios a pesar de su masa mucho mayor. Esos movimientos medios (Montañeros de Santa María o Cristianos Sin Fronteras) serán, por otra parte, los que los desplacen y sustituyan casi totalmente en muchos centros colegiales dejando para el dominio Scout el mundo parroquial.

1.2. Final de la primera ola basista

En esos años setenta se asiste a un ciclo corto de expansión del basismo obrerista que ha logrado suscitar el apoyo de miles de cristianos madrileños que canalizaron su momento religioso, eclesial y político a través de las comunidades de base, de fuerte impronta marxista y obrerista¹⁷⁷. Esta primera ola del movimiento basista, de identidad obrerista, llega al final de su expansión ya que no encuentra más yacimientos asociativos para crecer. A la vez, sufre un acelerado descenso de sus efectivos afiliados por la entrada del movimiento contestatario católico en la normalidad democrática sin el reflejo antifranquista. Gran parte de su membresía

¹⁷⁵ Monseñor Dorado Soto, presidente de la CEAS declara ante el Documento final de las Jornadas de Acción Católica celebradas del 1 al 4 de junio de 1972, que la Acción Católica está en crisis, pasando una "época de estancamiento y regresión". Esto lo explica en razón de que no se ha logrado la necesaria integración de la Acción Católica en los nuevos planteamientos de la Iglesia en España." (1972:1067). Reconoce que "existen divisiones que no son fruto de la mala voluntad sino de las diferencias producidas por la intensa dedicación a un campo apostólico." (1972:1967). Consultar el texto en Vida Nueva (1972:1067). Para una evaluación del itinerario de los movimientos de la Acción Católica desde 1975 a 1990, consultar Instituto Superior de Pastoral (1990:319-328).

¹⁷⁶ En relación a la trayectoria histórica de adaptación del Opus Dei, consultar el riguroso estudio de J. Estruch (1994).

¹⁷⁷ Consultar los ejemplares de Vida Nueva no.730 ("La Iglesia subterránea"), no.747 ("¿Qué piensan las comunidades de base?") o no.790 ("Las comunidades de base y los grupos informales en la Iglesia").

ha transitado desde el catolicismo tradicional al basismo para a continuación perder en muchos casos los vínculos eclesiales.

Este acelerado vaciamiento del cristianismo obrerista que reduce el apoyo hasta un millar de individuos, choca con el inicio de una segunda ola de basismo internacionalista ligado a nuevos sectores jóvenes que tendrá su catalizador simbólico en el asesinato de Monseñor Romero en 1981 en El Salvador. Entra con una fuerza inusitada el liberacionismo en el tejido madrileño, que en los años setenta iba iniciando su popularización¹⁷⁸.

Algunas zonas de Madrid como el Puente de Vallecas quedan profundamente marcadas por la consolidación popular manifestada en todo tipo de asociaciones, también, y de forma vertebral, las católicas. Esa experiencia asociativa marcará una cultura cívica cuya memoria actuará de tradición recursiva para la reproducción del tejido comunitario durante décadas.

1.3. Estética pop-cristiana

En los años setenta hay una expansión de nuevos modos estéticos y de culto, cuyo mejor exponente es la Renovación Carismática. Se difunden nuevas imágenes de una corriente pop-cristiana cuyo flujo todavía llegaba a España pese a la decadencia de la época libertaria californiana que simbolizó la Iglesia Libre de Berkeley¹⁷⁹. El estreno de la obra cinematográfica "Jesucristo Superstar" va a popularizar una nueva estética a la que algunos no sólo no van a sumarse sino que la rechazarán y que otras asociaciones nacientes o embrionarias van a hacer suya. De igual modo la época de la Transición española se ve acompañada en lo religioso de un momento de experimentación y creatividad religiosa en muchos grupos incipientes y una cierta disposición de los sectores más jóvenes y dinámicos a demandar esas nuevas formas¹⁸⁰.

1.4. Innovaciones en los procedimientos

Entre esas nuevas formas hay cuatro innovaciones procedimentales que van a ser asumidas radicalmente.

¹⁷⁸ Consultar J. Lois (1989). Especialmente el apartado titulado "La posición de sectores cristianos progresistas influenciados por la 'nueva' teología política europea y por la teología latinoamericana de la liberación".

¹⁷⁹ Martín Descalzo (1972) escribe una pintoresca crónica sobre el fenómeno de la "Iglesia Hippie". Cuenta cómo el Reverendo York, metodista, con "una gigantesca mata de pelo cardado", clergyman y ropa de estética psicodélica, comienza acogiendo en su casa a jóvenes rebeldes fugados de su hogar y otra gente que practica nuevas formas de vida. Así surge la colaboración con un sacerdote católico y otros dos presbiterianos, origen del movimiento religioso "Iglesia libre". Es un movimiento antiformalista de emancipación de lo represivo de la religión en favor de "la fiesta y la fantasía". Entre sus ritos están las bufas ("danzas para el entierro de las instituciones") y las "liturgias de la comida de la libertad" (una versión alterada de la eucaristía). Descalzo recuerda una de las paraliturgias a las que asistió: "en un salón metodista de San Francisco y en la que los textos bíblicos se mezclaban con la música de jazz, las luces de colores oscilantes y el humo de las drogas." (1972:207). El sociólogo estadounidense Cox definió a este movimiento "la fiesta de los locos".

¹⁸⁰ En un monográfico de la revista Misión Joven (1980), elaborado por un grupo de treinta animadores de grupos de pastoral juvenil y movimientos, se concluía: "Nos parece detectar que, sobre las ruinas de una forma de asociacionismo y de grupos surgidos en la Iglesia que han caído o desaparecido, amanecen brotes pujantes de jóvenes que forman grupos, que se asocian y que viven un camino común."

1. Primera, una honda rebaja del clericalismo a la vez que emerge una nueva generación de líderes cristianos seculares en ámbitos como Cáritas, comunidades de base, cristianos protagonistas de la Transición política a nivel local o estatal y nuevos líderes carismáticos de asociaciones de implantación reciente. Hay también una apertura mayor a distintos líderes de movimientos religiosos internacionales con una pérdida de la especificidad española que hasta la época había marcado la cultura corporativa de gran parte del mapa asociativo¹⁸¹.
2. La segunda innovación en los procedimientos internos de las asociaciones católicas será la introducción de las técnicas grupales de la psicología social americana. La dinámica de grupo rogeriano se va a extender por casi todas las pastorales y asociaciones que, a partir de esa época, van a distribuir a sus bases en pequeños grupos intrasociativos.
3. La tercera, es el fin de la segregación por género y la extensión de un modelo "mixto" de asociacionismo.
4. Fin de las formaciones explícitamente clasistas para dar peso a clasismos subyacentes en narraciones que no se estructuran explícitamente sobre la diferencia clasista de los socios.

Las cuatro líneas que estamos analizando (desmontaje del asociacionismo tradicional, fin de la primera ola obrerista, nueva estética pop en el culto e introducción de nuevos procedimientos organizativos) se producen en un marco de transición religiosa y eclesial muy profunda.

Esa transformación será el antecedente-marco que marcará de lleno la forma del desarrollo asociativo de la época que estudiamos y está caracterizada por los siguientes puntos:

1. Desafiliación masiva del catolicismo como cultura moral y práctica religiosa¹⁸².
2. Descenso de la práctica frecuente entre los católicos.
3. Cambio acelerado en la cultura política que promovía la mayoría del clero del catolicismo español.
4. Inicio de una serie de reformas en las eclesiologías y pastorales católicas¹⁸³.
5. Desorientación general del episcopado y mantenimiento de un estatus de monopolio de un gran conjunto socio-cultural¹⁸⁴.
6. Enfrentamiento bipolar dentro de la Iglesia entre dos sectores de conservadores-clericales, por una parte, y otro bloque formado por liberales-conciliares y socialistas-reformistas¹⁸⁵.

¹⁸¹ Danneels y Walgrave comentarán que "Por todas partes nacen pequeños grupos: los cristianos se reúnen con la intención más o menos explícita de reducir la Iglesia-Institución a dimensiones más humanas" (1972:1343) con fines de autoayuda, celebrativos o sociopolíticos. Los autores destacan que es un fenómeno que se da en la Acción Católica y en otras asociaciones cristianas. Para ellos los grupos no son sólo un método sino que tienen sentido en sí mismas como pequeña Iglesia.

¹⁸² Este cambio se puede observar en todos los estudios de la época. Entre ellos destacamos CIS (1981), Orizo (1983), FOESSA (1975) y Pérez Díaz (1987).

¹⁸³ Véase Echarren (1990).

¹⁸⁴ Acudir como fuente a García Roca (1984).

¹⁸⁵ Un testimonio de esa tensión es el siguiente comentario de Monseñor Echarren al hablar del periodo 1972-1975: "cada nombramiento, cada institución, cada gesto público, cada experiencia, cada acontecimiento, pasan por el tamiz de la valoración crítica de cada grupo o cada tendencia. Y cada grupo y cada tendencia

7. Incorporación del catolicismo español a la dinámica católica internacional perdiendo su especificidad nacionalista¹⁸⁶.

A la vez que termina la Transición española, convencionalmente con el intento de Golpe de Estado en 1981 y la victoria electoral socialdemócrata en 1982, también terminaba una época de transición católica y el inicio de otra con el asesinato de Monseñor Oscar Romero en 1981 y la visita pastoral de Juan Pablo II en noviembre de 1982. Consideramos ese otoño de 1982 como el inicio de una nueva etapa en el asociacionismo religioso de jóvenes en Madrid principalmente por la fuerza simbólica de los diversos actos papales masivos celebrados en Madrid y el relevo episcopal que supondrá el paso de Monseñor Tarancón o Monseñor Suquía.

Los quince años en que acotamos nuestro campo madrileño de estudio del asociacionismo religioso católico en que participan jóvenes, estimamos que se dividen en dos etapas. El momento que separa una época de otra lo situamos en torno a 1990, momento en que se acaba el Proyecto de los Agentes Pastorales Juveniles, el obispo auxiliar Javier Martínez toma el mando pleno de las pastorales diocesanas de juventud ante la dejación ejecutiva de Monseñor Suquía, decaen dos de los principales movimientos generalistas (Cristianos Sin Fronteras y Montañeros de Santa María) y se extiende el malestar ante los privilegios de movimientos restauracionistas en la diócesis (Regnum Christi y Comunión y Liberación en la pastoral universitaria). La segunda etapa termina con el mandato de Monseñor Angel Suquía y el relevo en favor de Monseñor Antonio María Rouco. En torno al año 1997, fracasa un plan de constitución de una nueva plataforma asociativa parroquial bajo el nombre de Grupos Parroquiales Juveniles, emerge otra plataforma alternativa interparroquial (ligada a los antiguos agentes de pastoral juvenil) llamada En Común, en la diócesis se constata el fracaso del modelo monopólico de pastoral universitario restauracionista y el tejido parroquial entra en un nuevo ciclo cuyo signo más visible es un plan pastoral estructurado y una delegación pastoral renovada en una línea de servicios diocesanos sobre todo destinados a las asociaciones parroquiales de Madrid.

2. Primera etapa: reconstrucción en medio del conflicto entre reformismo y restauracionismo.

El eje que explica la dinámica central de esta primera etapa de ocho años es doble. Por una parte, la reconstrucción de nuevas asociaciones de las parroquias y de los entornos de religiosos¹⁸⁷; por otra parte, la pugna de dos corrientes en la diócesis. Mientras las dos líneas mantuvieron una pugna abierta, la tercera, de reconstrucción, es la mayoritaria pero tuvo una posición irreflexiva desde una pastoral grupalista.

buscan, consciente o inconscientemente, controlar la marcha de la Iglesia, dominar su dirección, deseando, consciente o inconscientemente, privar a los grupos o tendencias en competencia de su parcela de dominio; todo ello en nombre del evangelio de Jesús." (1990:49).

¹⁸⁶ Víctor Pérez Díaz (1997:16).

¹⁸⁷ Esa reconstrucción asociativa se inscribe en el seno de una "civilización" de la Iglesia española en el sentido de "una metamorfosis parcial de la iglesia en la dirección de constituir ella misma una 'organización civil' (en el sentido de: una organización cuya estructura institucional interna fuera homóloga a la de una sociedad civil), con una autoridad responsable si no responsable ante su comunidad de base, y un reforzamiento de su pluralismo interno y de su debate interno (de su 'esfera pública')." Pérez Díaz (1997:17).

El primero en lidia, viene representado por un ambicioso proyecto de asociación interparroquial promovido desde la Delegación de Pastoral de Juventud dirigida por el ex-salesiano Ramón Urbieta, de naturaleza basista y liberacionista. La contra se planteó por otra parte desde varios nuevos movimientos restauracionistas encabezados por Monseñor Martínez y el auxilio de algunos “movimientos medios”¹⁸⁸.

2.1. Los reformistas Agentes de Pastoral Juvenil

A José Ramón Urbieta le propuso Monseñor Tarancón hacerse cargo de la Delegación Pastoral de Juventud en el año 1980. Urbieta era miembro de Adsis y todo el movimiento se volcó en diseñar y trabajar la pastoral de jóvenes en la Diócesis. Sobre todo la comunidad particular de Urbieta, la del Pozo del Tío Raimundo, se dedicó plenamente a esa tarea. El principal logro de la Delegación fue realizar un proceso de formación de jóvenes de parroquias como agentes de pastoral y constituir una trama de relaciones entre éstos como miembros de la Iglesia. Se formaron grupos de jóvenes alrededor de un carisma que en lo básico coincidía con la cultura de Adsis. Muchos textos que constituyeron las bases de la corriente de Agentes de Pastoral Juvenil (A.P.J.) fueron emulaciones de los materiales Adsis que el propio Urbieta colaboraba a formar. La plataforma A.P.J. tuvo un gran éxito como movilización y grupo corporado de jóvenes en la pastoral diocesana de Madrid. La identificación entre el Movimiento Adsis y la trama de A.P.J. fue haciéndose progresiva a través de algunos de los miembros que participaban en ambos campos.

Finalmente Urbieta y su comunidad del Pozo del Tío Raimundo aspiraron a formar un movimiento con los grupos de A.P.J. y Adsis no convino a ello, por lo que la Comunidad del Pozo se escindió y formaron una nueva asociación con el nombre de Presencia que duró un par de años. A su fin contribuyó el cese de José Ramón Urbieta desde la sede episcopal, debido a las presiones de la corriente restauracionista encabezada por Monseñor Martínez. Esta medida puso fin a un proyecto inspirado por la segunda ola del basismo, fue comprendida por la mayoría en términos de represión y supuso una desafección en la Iglesia de Madrid irreparable para el sector más dinámico y comprometido diocesanamente de la generación que se formó en los años 80.

¹⁸⁸ En la zona civil católica hay la costumbre de denominar movimientos a muchas asociaciones civiles, sin un criterio claro. En unos casos (como las ramas de Acción Católica) para dar nombre a las secciones o subasociaciones; en otros por semejanza con el movimiento obrero o con el movimiento falangista; en otros casos indica el carácter informal o quiere destacar la innovación y el carácter activo; hay también razones de esnobismo; y, finalmente, es un intento de evitar los controles canónicos a las figuras asociativas existentes hasta ese momento. Excepto el movimiento carismático, no tengo noticia de la existencia de entidades católicas que se llamen “movimiento” y que tenga parecido con la figura sociológica del “movimiento social”. La denominación movimiento caracteriza coloquialmente, en general, a las asociaciones transversales. Los “movimientos medios” son una treintena de asociaciones con una voluntad comedida de intervención en la diócesis y con una relevancia media. Algunos coinciden en algunas características con el restauracionismo sin militar en dicha corriente, mientras que otros toman rasgos reformistas sin tampoco militar. En general, forman parte de un tercer sector mayoritario. Cuando se habla de “nuevos movimientos” religiosos o eclesiales es corriente que se esté haciendo referencia a las nuevas asociaciones restauracionistas fundadas alrededor de los años ochenta.

La corriente de A.P.J. había cosechado tantas adhesiones parroquiales como antagonistas en movimientos que formulaban dos acusaciones. Primera, la de monopolizar la Delegación Diocesana en una sola "tendencia" que excluía la participación plural. Segunda, una crítica a la línea liberacionista y basista de la propia cultura de A.P.J.. La decisión episcopal supuso un fuerte trauma para la Iglesia de Madrid y generó un malestar que dos décadas después todavía perdura mantenido por la posterior línea episcopal aunque los posteriores titulares de la Delegación de Juventud han mantenido una línea ecléctica, plural e integradora. En la segunda etapa, en los años noventa, se formó con los restos de la trama de grupos A.P.J. que continuaron y junto con otros grupos nuevos de parroquia una coordinadora de una treintena de asociaciones parroquiales y alguna transversal con el nombre de "En Común".

Esta corriente de A.P.J. había entroncado con la misión prioritaria del momento en la Iglesia de Madrid: reconstruir las agrupaciones juveniles en las parroquias y otros centros de movimientos o entornos religiosos. Y lleva a cabo esa tarea con un programa pastoral de apariencia liberacionista pero que, en realidad, dado el sujeto colectivo de la juventud católica madrileña, sería más ajustado clasificarlo como reformista de ciertos aspectos centrales de la Iglesia y su relación con la sociedad civil. Su acción era una actualización del Concilio Vaticano II a la luz del basismo latinoamericano y la nueva cultura juvenil de la generación de los años 80 en España que asumía el seglarismo, la dinámica de grupos y la ordenación horizontal del poder a través de la coordinación.

2.2. La ola restauracionista

Por otra parte, se genera una corriente restauracionista¹⁸⁹ apoyada sobre todo en algunas parroquias y con sus principales agarraderas en asociaciones de fieles o movimientos eclesiales. Los orígenes de esa corriente son diversos y no surgen como reacción a la línea reformista sino principalmente en función de un proyecto que conecta con la revisión que se hace desde Roma de la aplicación del Concilio (que es calificada por unos como "rectificación" y por otros como "involución"). Ese revisionismo de algunas de las aplicaciones más celebradas del Vaticano II (liberacionismo, seglarismo, pluralismo, funcionalismo litúrgico, nuevas corrientes teológicas, desclericalización, comunitarización, etc.) no consistió en absoluto en un rechazo del Vaticano II¹⁹⁰, sino en una interpretación

¹⁸⁹ El Cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe bautizó la nueva etapa eclesial que decía que se había abierto con el nombre de "restauración", con el fin de ordenar la Iglesia para reducir la incertidumbre postconciliar. El Cardenal Tarancón (1994:20 y siguientes) resalta esa emergencia restauracionista como una de las características de los años ochenta. Casiano Floristán, también desde la Iglesia de Madrid, evalúa la situación: "Nuestra Iglesia se encuentra hoy, como la totalidad de la Iglesia, entre dos opciones: renovación y restauración. (...) Pero hoy vivimos, por unas y otras causas, bajo el 'síndrome restauracionista'. Hay clara preocupación de 'poner orden' y de 'cerrar filas' ante la 'sobrecarga de cambio' que vive la Iglesia posconciliar española en una sociedad de mutación cultural acelerada." (1990:142).

¹⁹⁰ "...en medio de no pocos sacerdotes y seglares que siguen trabajando a pesar de un creciente clima de desánimo, se produce un brote de alegría intra-eclesial por parte de los que celebran el renacer de un 'nacional-catolicismo en democracia', un 'euro-nacional-catolicismo' o, si se quiere, el renacer intra-eclesial de muchos de los rasgos del nacional-catolicismo en el campo de la teología moral, de la pastoral, de la catequesis, de la liturgia. (...) Viene a ser algo así como un sentimiento profundo de que el Concilio Vaticano II debe ser re-interpretado desde unas claves que este sector de la Iglesia ha poseído siempre, claves que fueron olvidadas durante más de quince años y que ahora comienzan a recuperarse según ellos, 'para salvación de la Iglesia y del mundo'." Echarren (1990:59).

alternativa a la reformista que no hacía entrar en crisis muchas de las tradiciones preconciarias. En la Iglesia de los ochenta esa reinterpretación supone restaurar algunos principios y creencias que habían sido desdibujados de parte del mapa eclesial. La corriente restauracionista es una respuesta al pluralismo y a la segunda secularización (primera secularización: desclericalización; segunda secularización: irrelevancia social de la diferencia teísta). Una respuesta que se basa en reforzar la afirmación de la institución eclesial para visibilizar seguridades a través de la asertividad de ciertos fundamentos (operación calificada por sus críticos como “fundamentalismo”); para reducir la tendencia de diversificación y fragmentación intraeclesial; para eliminar la confusión postconciliar; para lograr más obediencia de los fieles en una sociedad desclericalizada; para hacer frente con una personalidad social mundial consistente al relativismo posmodernista, al nuevo contexto mediático y al desafío de la globalización. Ese institucionalismo se logra a través de una eficaz política corporativa de imagen; por la fidelidad acrítica de muchos sujetos y agencias en aquellos aspectos del magisterio episcopal y papal funcionales al conservadurismo; y con fuertes dosis de autoritarismo hacia el interior de las asociaciones que recorta voluntariamente la capacidad de autonomía. Por otra parte, hay variedad de intereses en esa corriente, no es un bloque compacto sino que son un conjunto desorganizado de asociaciones (con frecuentes relaciones de competencia) que en general se caracterizan por ese programa restauracionista y por entender la obediencia a la jerarquía eclesiástica como un valor fundamental.

El primer núcleo de origen es la formación de la plataforma conocida como Interparroquial en la que se sincronizaron varias parroquias aunadas por el grupo sacerdotal llamado los Golfianos, alrededor de Monseñor Golfín. El entorno golfiano responde a un modelo de retícula parroquial con la característica de que tiene un carácter conservador y una conciencia aguda de proyecto pastoral diocesano. En ese entorno entronca lo que casi se podría distinguir como una fuente distinta. Surge de la intención determinada de promover desde altas instancias de la alta sociedad madrileña y de la curia vaticana el desarrollo del movimiento italiano Comunión y Liberación. El movimiento es iniciado en una parte del tejido de la Interparroquial golfiana de mano de un nuevo y contestado nombramiento vaticano de un obispo auxiliar para Madrid: Monseñor Martínez. Integra a parte de la Interparroquial pero en medio de una división traumática de la mayor parte de la misma que rechaza la línea impuesta desde parte del grupo golfiano. Se producen dolorosas situaciones de escisión y exclusión de miembros y grupos que no entran en esa línea, lo que supone el fin de la Interparroquial en favor del progreso de Comunión y Liberación. Sostenido por el patrimonio familias de la alta burguesía madrileña, y en medio de dos debates iniciales con el Opus Dei y con la corriente reformista, Comunión y Liberación se desarrolla en Madrid con una gran cantidad de medios institucionales. Monseñor Suquía les concede oficiosamente la pastoral universitaria en la que encuentran también una firme ayuda de autoridades universitarias.

El segundo motor es el desarrollo institucional de nuevos movimientos restauracionistas como Regnum Christi, el Movimiento Apostólico Schönstatt, el Movimiento Focolar y el Movimiento Neocatecumenal¹⁹¹.

¹⁹¹ Sobre la emergencia de movimientos restauracionistas destaco el siguiente comentario explicativo de Martín Velasco: Los movimientos restauradores de la actualidad tienen unos componentes psicológicos que explican su relativo florecimiento en tiempos de crisis como los actuales. Se trata del miedo a la disolución de la propia identidad que suscita la pérdida de apoyos sociales, culturales e institucionales a que ha sometido al

Una tercera fuente de promotores de esta línea son algunos de los epígonos de las asociaciones tradicionales como la Milicia de Santa María o de Congregaciones Marianas, y otros movimientos medios de reciente creación que colaboraron de forma irreflexiva pero que se sentían a gusto con esa cultura fidelista y conservadora. Entre estos movimientos mediós estaban Montañeros de Santa María, Cristianos Sin Fronteras, Renovación Carismática, la Juventud Mariana Vicenciana o pequeños grupos surgidos de los diversos intentos de restaurar la Acción Católica General. Por último, se contaba con la presencia arraigada y poderosa del Opus Dei¹⁹², ajeno al desgaste de la Transición religiosa que hizo entrar en crisis o procesos de renovación a los núcleos más relevantes del mapa asociativo tradicional.

2.3. Circuitos paralelos

La dinámica entre ambas corrientes, con una masa sociológica detrás a la que representaban y simbolizaban, no fue de fricción constante. Cada uno tenía sus propios circuitos e intereses, con un solo ángulo en común: la Delegación de Pastoral de Juventud en donde finalmente Monseñor Suquía ejecutó la decisión de expulsión de la línea reformista asumiendo el coste que tenía en los amplios sectores de apoyo eclesial. En realidad esa pugna es una versión de la línea que escinde tradicionalmente a la Iglesia en reformismo e institucionalismo. Se manifestó en varios frentes pero sobre todo en la dedicación a distintas prioridades apostólicas.

Los reformistas se volcaron al solidarismo y a la formación de comunidades parroquiales de carácter asociativo. El ritmo de la corriente estaba marcado por dos manecillas: primera, los procesos de formación de personas, grupos y agentes pastorales; segunda, por los ciclos civiles de promoción solidarista.

Los restauracionistas acentuaron más el reforzamiento de los movimientos eclesiales (siguiendo su propia dinámica asociativa como Schönstatt o asumiendo desde el movimiento a parroquias como en el Movimiento Neocatecumenal o Comunión y Liberación), la pastoral universitaria presencialista¹⁹³ (vuelco hacia la universidad por parte de Comunión y Liberación y Regnum Christi, a través de la Asociación Atlántida y de IUVE, el Happening universitario, el Club de Debate, cursos de verano, etc.) y parte de la actividad diocesana tradicional aunque sin integrarse en los equipos de asociaciones que colaboraban en la diócesis, para reservarse un espacio exclusivo donde poder actuar autónomamente. El ritmo

cristianismo el proceso de la modernidad y que ha acentuado el movimiento reformador del Concilio Vaticano II. Esto explica la tendencia de casi todos ellos a constituir comunidades compactas unanimistas, en las que no se toera la menor disidencia, fuertemente dependientes de líderes carismáticos y que ponen el acento en unas prácticas minuciosas y unos lazos muy cálidos entre sus miembros y una decidida separación entre 'los nuestros' y los demás, entre 'los nuestros' y el mundo." (1990:185).

¹⁹² El Opus Dei niega repetidamente la condición de asociación o movimiento que, también repetidamente, le atribuye la comunidad local. Sin entrar en la turbulenta evolución como figura canónica (Estruch, 1994), en la práctica tiene características morfológicas y un reconocimiento social que la llevan a ser considerada una asociación aunque esté blindada canónicamente.

¹⁹³ Por presencialismo se entiende aquellas estrategias de evangelización basadas en la realización de una oferta confesional que asume titularmente la labor católica en un ámbito determinado. En aquellos años se produjo un encendido debate entre el presencialismo y el mediacionismo que propugnaba que cada católico participara en función de sus opciones civiles en los grupos que creyera oportuno pero sin asumir la titularidad católica sino desarrollando una labor como ciudadano en obras comunes con otros ciudadanos.

está marcado por la dinámica interna de los movimientos (con sus procesos de renovación de elites y los ciclos de generaciones que crean y desarrollan proyectos institucionales hasta que se agota el programa o la gente, o surge una nueva generación) y, sobre todo, a nivel de corriente, por los actos públicos diocesanos y las visitas papales.

Dado el apoyo institucional que desde la jerarquía y la alta burguesía madrileña tenía la corriente restauracionista, y teniendo en cuenta la línea abiertamente reformista de Urbieto, era muy previsible su destitución y la sanción contra la plataforma de A.P.J. que había promovido. Esa pastoral reformista no sólo provocaba la reacción restauracionista sino que despertó un malestar en un amplio sector diocesano que participaba de esa media católica que acepta ciertas innovaciones pero a un ritmo lento y sin estridencias. La espoleta que provoca la sanción es la desafección manifestada por parte de la Delegación de Juventud frente a todos los actos papales de 1982.

Esos actos papales supusieron un momento especialmente significativo para la Iglesia de Madrid del que sólo se sustrajo la parte más radical del reformismo y casi toda la plataforma basista, progresivamente excluida de todos los ámbitos diocesanos con relevancia para los jóvenes. La noche de la celebración del acto del Papa con los jóvenes en el Estadio Bernabeu tiene una gran fuerza simbólica. Casi toda la infraestructura del viaje pastoral en Madrid (de igual forma que todas las posteriores visitas papales a Madrid) fue sostenida por la corriente restauracionista y los entornos de religiosos, lo que mostraba claramente la dominancia real en la Diócesis. La noche del Bernabeu fue un catalizador de la corriente restauracionista y del apoyo de una línea juvenil moderada al ritmo institucionalista.

Los que vivieron aquella noche la narran como una “noche mágica”, de “comunidad plena”, de esperanzas y “ánimos misioneros”. El formato espectacular y masivo de la visita le dio una fuerza social tal que permitió una época de desarrollo restauracionista filtrado por una nueva Delegación de Pastoral de Juventud más ecléctica y plural, que respondiera a la medianía católica tanto de joven como de sacerdote. Aunque en el fondo se puede percibir una onda larga de opciones restauracionistas, moderadas por la mediación de equipos plurales al cargo de la pastoral de juventud, en la superficie parece que lo que determinaron los actos de 1982 fue una jerarquía de prioridades donde el ritmo institucionalista-diocesano preponderó sobre el ritmo comunitario-parroquial.

2.4. Juvenilismo

En ese entorno de desacuerdo, resuelto episcopalmente a favor del institucionalismo de corte plural, lo más característico del mapa asociativo de la primera etapa 1982-1990 es la construcción de nuevas redes asociativas católicas juveniles. Esa construcción es comprendida como “reconstrucción” y se hace desde los nuevos presupuestos que se están comenzando a articular tras el impacto que supuso a Transición religiosa, que en esos mismos años ochenta está recogiendo sus efectos sobre la nueva generación joven.

Comienza una nueva línea catequética, que se convierte en prioritaria por dos razones estratégicas de fondo: la necesidad de invertir la tendencia generacional de desafiliación del catolicismo y, segunda, la idoneidad de los jóvenes como destinatarios que asuman fácilmente la nueva pastoral de la Iglesia católica.

La fuerza de ese proyecto reside en que es algo asumido por la mayor parte de los sectores y redes católicos. Excepciones fueron algunos movimientos familiares, algunas asociaciones católicas tradicionales y la trama basista que no tenía en la iniciación juvenil un fin corporativo. Los tres grandes sectores que se lanzaron a esta empresa fueron:

1. La red parroquial que activó (a través de los A.P.J., principalmente) a todos los niveles (parroquial, arciprestal y vicarial) la pastoral de confirmación como dinamizador de las comunidades parroquiales.
2. Los entornos religiosos que redefinen, planifican e inician nuevas pastorales institucionales¹⁹⁴ (Consolatos o Combonianos) o, principalmente, colegiales, así como una política de movimientos propios (Teresianas, Agustinos, Escolapios, Carmelitas, Lasallianos, Maristas, Jesuitas, Salesianos, Marianistas, Franciscanos y Vicencianos, entre los más importantes) o intercolegiales (Montañeros de Santa María o Cristianos Sin Fronteras como los principales). Por la mayor autonomía, los movimientos propios surgen fundamentalmente en instituciones religiosas masculinas mientras que los intercolegiales es en las femeninas.
3. Las dinámicas asociativas de los movimientos eclesiales como Schönstatt, Comunión y Liberación, Regnum Christi, Acción Católica de Propagandistas, los nuevos Cursillos de Cristiandad (al final de la etapa), Focolares, propuestas de Taizé, Milicia de Santa María, Movimiento Scout Católico, etc.

Desde las tres pistas se coincidió en priorizar esta creación de grupos juveniles en las distintas colmenas asociativas. Se inicia con ímpetu un ciclo de formación de una nueva generación de jóvenes católicos, que se manifiesta en la multiplicación de publicaciones y reflexiones al respecto (las revistas religiosas de la época tienen en este campo numerosos monográficos señalando la emergencia del fenómeno); en la generalización de figuras como las pascuas juveniles¹⁹⁵; las actividades de senderismo, campamento y colonias; los campos de trabajo o los retiros y cursos de oración. Especialmente importante es el papel jugado por la comunidad religiosa francesa de Taizé en la que han participado numerosos jóvenes católicos de Madrid asumiendo un modo de orar común al gusto de muchos grupos de Madrid. Hay una propagación de la actividades de tiempo libre y se sientan las bases para potentes centros de formación de responsables de tiempo libre.

¹⁹⁴ Echarren (1990) evalúa cómo las órdenes religiosas, tras superar sus crisis de identidad, inician un amplio despliegue pastoral.

¹⁹⁵ Las pascuas juveniles eran cuatro o siete días de convivencia en régimen de internado de un grupo de jóvenes (podían oscilar entre pequeños grupos de veinticinco personas hasta dos mil) con el fin de celebrar juntos los oficios religiosos de la Semana Santa. En ocasiones se combinaba con cursos de formación, asistencia a personas necesitadas, catequesis en el entorno (a veces se hacían pascuas rurales consistentes en ayudar en la liturgia rural y catequizar o acompañar a los parroquianos), convivencia amical, etc. En ese tiempo se produce un boom de personas que se dedican a la función de monitores y catequistas, y hay otro boom de los coros juveniles presentes en las liturgias dominicales. Los jóvenes llenan muchos espacios de la Iglesia aunque sin tener en ningún momento un espacio de participación en la configuración decisional de esa misma Iglesia. El modelo de Iglesia apenas ha cambiado excepto en las nuevas estructuras propuestas desde los A.P.J., que se verán prontamente segadas.

Los procesos de formación partieron de formar grupos en los que se practicaban pastorales similares basadas en los planes pastorales elaborados por expertos de La Salle y Salesianos principalmente. Los recursos pastorales son variados y en absoluto están coordinados a pesar de los planes episcopales diocesanos. Es una etapa de pastorales fragmentarias donde cada parroquia y cada colegio realizó sus experimentos que, a corto plazo, tuvieron un éxito visible y multiplicaron la presencia de jóvenes. Esa fragmentación no es solamente una consecuencia de la descoordinación diocesana que se produce en una realidad metropolitana como Madrid, sino que es un instrumento para la protección de las propias obras ante la expansión del movimiento restauracionista encabezada por parte del episcopado que tiene la intención de asumir con sus cuadros el apostolado secolar diocesano. Esa fragmentación de defensa es ejercida por los entornos de religiosos y también por parte del tejido parroquial sobre todo tras la sanción a los A.P.J.

Esa expansión en los sectores jóvenes no discurrió paralelamente en cada uno de los cauces eclesiales de religiosos, asociaciones y parroquias, sino que las asociaciones, en ese crecimiento ocuparon colegios y parroquias; y las parroquias presionaron para que los colegios no les restaran contingentes juveniles de las parroquias hacia los centros educativos en los que vivían.

Frente a lo primero, hubo una reacción de parte del mundo parroquial contra la categoría general de los movimientos y especialmente contra los restauracionistas, los cuales seguían una estrategia más agresiva de captación¹⁹⁶. Éstos se vieron relegados a las parroquias en las que no existían comunidades vivas y hacia las parroquias que se le encargaban a un sacerdote que participaba en dicho movimiento.

En el segundo contencioso, se impuso una línea estricta por la cual los colegios no podían celebrar confirmaciones sino que tenían que reducirse a pastorales generales o en todo caso coordinarse con la parroquia a donde pertenecía el centro. Muchos colegios renunciaron a ser un espacio catequético para ofrecer exclusivamente una propuesta complementaria de pastoral. Otros colegios, los más relevantes socialmente, continuaron realizando sus procesos de confirmación tras buscar un medio por el que proteger su práctica. En general el mapa asociativo colegial estuvo casi totalmente escindido de los circuitos diocesanos en gran parte como efecto corporativo y en gran parte como consecuencia de la línea restauracionista que buscaba agarraderas con las que desarrollarse.

¹⁹⁶ En el Congreso de Teología recogido en la obra referida como Instituto Superior de Pastoral (1990), se recomiendan las siguientes líneas de acción desde la parroquias hacia los "movimientos neoconservadores" (1990:300-301): "No se trata de estar simplemente a la 'contra'. Es preciso crear dentro de la parroquia grupos o comunidades donde los creyentes puedan vivir su fe de una manera comprometida. (.) Estos grupos neoconservadores sólo tendrán cabida en la parroquia en la medida en que trabajen en un línea pastoral diocesana comunal, que la parroquia concretará en su plan pastoral." Antes habían hecho la siguiente evaluación de su presencia en las parroquias: "No responden a instancias de la Iglesia local o diocesana. Sus directrices vienen de fuera. (.) Llevan el peligro de crear Iglesias 'paralelas' o 'sectarias'. A veces se presentan ofreciéndose a colaborar en la pastoral parroquial, pero acaban haciendo su 'ghetto' o adueñándose de la marcha de la parroquia."

Las plataformas entre las diversas asociaciones prácticamente no existen. Tras la disolución de la conexión A.P.J., hubo dos iniciativas de coordinación. Una coordinación cíclica conforme venía el Papa. Se formaban grandes contingentes organizativos por parte de colegios, movimientos y algunas parroquias, que luego siempre dejaban algún incentivo para seguir tratándose entre grupos. Esas pequeñas plataformas acababan disolviéndose con el tiempo. La segunda iniciativa de coordinación surge del Consejo de Laicos de Madrid, que siempre llegó a un número limitado de movimientos en general de carácter medio, plural o conservador. Los movimientos restauracionistas promovidos episcopalmente nunca tuvieron la voluntad de compartir plataformas asociativas con el resto del tejido católico.

En esta etapa se produce una segunda ola basista de corte liberacionista, muy moderada, que produce, sobre todo a partir del momento simbólico del asesinato de Monseñor Romero, una moción de simpatía con Latinoamérica. La nueva generación va a ser formada en un nuevo solidarismo que ya se va iniciando en muchos grupos como parte de la formación. Otros componentes del basismo, sin embargo, sufren una decadencia casi total. El obrerismo es minoritario y está desorientado; las comunidades de base no sólo no se expandieron sino que se refugiaron en unos cuantos espacios alternativos (Iglesia de Base de Madrid, mayoritariamente) desde los que sostienen un reformismo de relevancia simbólica, realizando sólo en el ámbito de las Comunidades Cristianas Populares una labor de transmisión a la nueva generación.

3. Segunda etapa: repliegue minifundista del movimiento comunitario (1990-1997)

La segunda etapa se produce en un momento de menor optimismo por la explosión generacional, y con una clara conciencia de que el catolicismo tiene unas bases sociales sólidas pero es minoría en un mundo plural. La pluralidad es precisamente uno de los conceptos centrales de esta segunda etapa.

3.1. Pluralidad escéptica

En primer lugar porque se propaga un relajamiento de los enfrentamientos intraeclesiales a favor de un estilo de pluralismo escéptico. Es decir, se asume que existen diversas asociaciones actuando en el panorama religioso y que cada una se adhiere a una corriente determinada: restauracionistas, reformistas o medias (asociaciones eclécticas de clase media). Se reconoce mayor legitimidad a cada una de esas asociaciones (lo cual no quiere decir que el malestar sea menor hacia algunas asociaciones específicas) aunque sin esperar nada de ellas. Se opta por la tolerancia excluyendo la convivencia gracias a los distintos circuitos por los que cada una se mueve.

En segundo lugar, porque es la línea operada desde la Delegación de Pastoral de Juventud, dirigida sucesivamente por los sacerdotes Isidro Arnaiz y Gregorio Roldán. La línea va a marcar una política plural de asociaciones abiertas a la colaboración diocesana a la vez que van a continuar la construcción del tejido parroquial desde una perspectiva comunitarista pragmática (a sabiendas de que los movimientos y colegios disponen de sus propios recursos). La construcción del tejido asociativo parroquial se va a enfrentar a dos problemas que marcan también la transición de etapa.

3.2. Comunitarismo

El primer problema es el crecimiento en edades de la generación que en el año 82 iniciaba la adolescencia con las catequesis parroquiales, los grupos y las actividades de tiempo libre. Terminada la catequesis, la mayoría de los jóvenes dejaban los grupos al no existir un modelo que encauzara los grupos juveniles. Ante la carencia de recursos organizativos y eclesiológicos hubo una producción muy relevante de materiales para iniciar grupos juveniles. La línea de fondo que inspiraba esos grupos era la intención de formar una comunidad estable en la parroquia en la que unos individuos animaran la vida cristiana de los otros en el seno de un pequeño grupo. Un buen conjunto de grupos que siguieron en la antigua línea A.P.J. habían logrado cuajar modelos posibles de jóvenes postcolegiales. La diócesis, a través de la Delegación de Juventud, formó a los monitores en recursos de grupo, en esa línea comunitaria.

El comunitarismo también se encuentra presente en los códigos eclesiológicos de la mayoría de los movimientos y de las asociaciones colegiales. Es una de las bases de esta época: Los grupos emergentes de las pastorales de los ochenta que persistieron, formaron comunidades. Estas comunidades tienen varias características:

1. Acentúa la formación de una intensa identidad católica personal y colectiva.
2. Seguían una adaptación de la dinámica de grupos pequeños.
3. Tenían un sacerdote, un religioso o un seglar que animaba o guiaba la marcha del grupo.
4. El fin era la coherencia o "integración" entre la fe y su vida.
5. Existe un compromiso personal en la vida cotidiana (en el carácter y los comportamientos) *de los miembros como parte de esa pertenencia asociativa.*
6. El grupo como tal realiza algún tipo de servicio de carácter solidario o labores en la parroquia (liturgia, catequesis, etc.).
7. Forma una asociación autónoma de la parroquia aunque colabore en y pertenezca a la misma. La comunidad se autodefine entremezcladamente como espacio ciudadano y espacio eclesial a la vez.
8. A su vez, estas asociaciones comunitarias requieren una participación intensa, con largas reuniones semanales o quincenales y otras muchas actividades comunes, además de la asistencia dominical a la parroquia o a los distintos centros y los servicios solidarios o parroquiales que se realicen.
9. Finalmente, una característica fundamental de las asociaciones comunitarias es la centralidad. Centralidad porque tiene una prioridad muy principal como agente discernidor en la toma de decisiones de sus miembros.

Este asociacionismo tiene una cultura corporativa que se resume en tres palabras: comunidad, identidad y solidaridad contra la exclusión. El paso que vertebra el cambio de etapa es la transición del hábito de grupo al hábito de comunidad. El uso generalizado de la noción de grupo es progresivamente desplazado por la idea de comunidad. En esa transición se encontraron algunas dificultades que van también a caracterizar esta etapa. La gran insistencia en los procesos encauzados al sacramento de la confirmación crearon una infraestructura de recursos y programas pastorales con tal arraigo que en numerosos casos se impide el desarrollo de comunidades o no avanza en la propuesta de modelos para posibilitar su existencia. La excesiva polarización en la catequesis de confirmación como dinámica central lleva a varias situaciones que impiden la formación de una asociación autónoma de fieles:

1. El grupo de postconfirmación se considera en función de esa catequesis, asumiendo éste labores de animación y catequización de esa etapa catequética.
2. El grupo que ya ha pasado la confirmación tiene que orientarse colectivamente sin ningún apoyo más que su propia intuición.
3. El grupo ya confirmado es inducido a seguir un modelo catequético que reproduce la etapa anterior para una edad posterior.

Desde las demandas de recursos para formar comunidades asociativas de personas por lo general mayores de dieciocho años, la Delegación de Arnaiz formula un proceso que integre la catequesis de confirmación pero que no se hipoteque en ella. Establece, pues, un itinerario vocacional que sustituye a un itinerario predominantemente catecumenal. Ese itinerario vocacional consiste en cuatro etapas en las que se propone que el joven es invitado a participar, un periodo de iniciación, uno catequético y un último en el que el joven, ya formado, es enviado por la comunidad a la evangelización. La clave del proceso está en que el individuo inicia un proceso en el que se le ofrecen medios para el descubrimiento de sus opciones vitales.

La transición de una pastoral catequética de grupos a una pastoral vocacional de comunidades sufre bastantes dificultades aún tomando en cuenta la favorable oportunidad de la expansión de la corriente asociativa comunitarista y de la ascensión de una generación de afiliados veinteañeros que la demandan.

1. La primera dificultad es que en el proceso de maduración del joven la mayoría se desafilian de la pertenencia eclesial a través de asociaciones, sino que pasan al catolicismo sin culto.
2. Carencia de recursos humanos que guíen esos procesos vocacionales y falta de especialistas suficientes que orienten en los medios específicos del proceso (Ejercicios Espirituales, acompañamiento espiritual, grupos de vida, compromiso socio-político, etc.). El clericalismo creciente de gran parte de los recursos sacerdotales de la diócesis y el fracaso de los consejos pastorales imposibilitan la formación de equipos pastorales que solucionen estas carencias. Por otro lado, la intención captadora de muchos de los principales movimientos eclesiales provoca una desconfianza que desaconseja a los párrocos el aprovechamiento de muchos de sus recursos pastorales.
3. El itinerario vocacional y la formación de comunidades asociativas de seglares requiere una cultura eclesiológica conciliar que no está presente en una gran cantidad de situaciones de los centros.
4. La cultura de los laicos es claramente insuficiente en autonomía, identidad y posibilidades de participación y corresponsabilidad en la administración eclesial por lo que apenas hay iniciativas autónomas.
5. Además se juega también en contra de una cultura asociativa escasa en los ambientes de socialización secundaria del joven.

Esto lleva al fracaso de la mayor parte del tejido preasociativo antes de que madure. La gran dificultad de las redes cristianas llega, sin embargo, cuando los individuos transitan a la vida adulta y asumen la vida laboral, la emancipación del hogar, la plena participación en la vida pública y la formación de familias.

Gran parte del tejido juvenil no supera la barrera de los veinticinco años de sus miembros. En este punto de la formación de comunidades de jóvenes-adultos el asociacionismo religioso encuentra una gran dificultad para hacer progresar sus asociaciones comunitarias, aunque si lo comparamos con el resto del mundo asociativo juvenil se comprueba, como se verá más adelante en el mapa asociativo, que existe en torno a ciento cincuenta asociaciones independientes.

A partir de la postconfirmación, son distintas las opciones grupales que se toman. Unos forman asociaciones comunitarias religiosas; otros constituyen equipos de servicio parroquial (coros, liturgia, servicio catequético o de animación pastoral, etc.); un tercer bloque funda asociaciones de animación socio-cultural de barrio, asociaciones de prevención o de rehabilitación de la exclusión y asociaciones culturales. Este último bloque, aunque está formado desde grupos religiosos y está ubicado en espacios religiosos, no son asociaciones de fines religiosos, por lo que no damos cuenta de ellos, aunque sean confesionalmente católicos. Señalar a la vez, que existe un gran sector solidario alimentado desde esos grupos y nutrido de afiliaciones y voluntarios que son miembros a su vez de asociaciones religiosas.

Ese comunitarismo viene definido generalmente por el atributo de la solidaridad con las personas y colectivos excluidos en el entorno urbano y en otros países empobrecidos. Durante los años ochenta ya dimos cuenta de que se estuvo fomentando la dedicación a labores de solidaridad. Esas dedicaciones, realizadas preferentemente a través de los voluntariados, alcanzan su madurez en los años noventa que asisten a una explosión del fenómeno del voluntariado moderno y de la formación de un movimiento social que es el solidarismo, que tiene su máxima manifestación simbólica en la acampada urbana que reivindicó la cesión del 0,7% del Producto Interior Bruto para objetivos de cooperación internacional.

El comunitarismo asociativo seglar se enfrenta en su expansión, en síntesis, a problemas de sujeto (personas y grupos que carecen de la base cultural y eclesiológica para comprender o asumir el paradigma), problemas de recursos culturales (ausencia de modelo de asociación comunitaria) y problemas de recursos humanos. Además, existe un problema general que constituye la segunda gran barrera para el desarrollo asociativo: el impedimento restauracionista.

3.3. Impedimentos restauracionistas

La ola restauracionista supone un problema con dos vertientes. La primera, el gobierno restauracionista; segunda, el modelo tradicionalista de pastoral de predicación estamental. A esas contras se une que, además, continúa y se acentúa más la fragmentación de defensa en donde se repliega el reformismo católico para evitar las intervenciones de la parte restauracionista del episcopado.

La primera vertiente es el mismo modelo autoritario restauracionista que trae una vuelta a la pastoral de estamentos en la que se acentúan las distinciones entre seglares y religiosos con el fin de ganar suficiente ascendente sobre aquellos como para ganar pertenencia y obediencia. Entre los estamentos se establece un lugar intermedio ocupado por algunos líderes seglares que ejercen funciones clericales aunque sin el ministerio sacerdotal. A estos seglares que

ejercen de estamento clerical les denominaremos "clerilaicos" por cuanto reproducen las cadenas estratificadas de clero desde su condición laical. En este modelo prácticamente no existe la autonomía ni la corresponsabilidad sino que los seglares son siempre el predicado para la acción clerical. Este modelo es el promovido desde algunas instancias oficiales diocesanas.

Por la segunda vertiente discurre el estilo de gobierno que asume la ola restauracionista. El ejercicio del poder genera temor e incertidumbre en la diócesis entre los sectores moderados de las vicarías y delegaciones e incluso entre algunos de los mismos sectores con un programa más tradicionalmente restauracionistas como el Opus Dei.

Este estilo de gobierno provoca un repliegue todavía mayor en todos los sectores y en las corrientes que no son totalmente afines. Hay zonas competenciales en las que la ola actúa de modo despótico; hay otras en las que el componente plural de la Delegación atenúa la intervención a través de diversos mecanismos de resistencia (aplazamiento de las ejecuciones, ineficacia intencionada, enfrentamientos puntuales de desgaste, desvío de las instrucciones, silencio reivindicativo, pasividad defensiva) o desacuerdo abierto reivindicativo. El sentido común pluralista impidió que tuvieran la influencia pretendida por lo que el restauracionismo tuvo que centrarse preferentemente en ciertos circuitos como la universidad, el Seminario e impedir el desarrollo de las pastorales que ejercían resistencia.

En resumen, la ola restauracionista no es capaz de articular propuestas que convezcan, ni por las formas ni por el fondo, a la mayoría de la comunidad católica. Su contribución es más bien el monopolio de ciertos espacios y el impedimento para el trabajo en otras áreas así como la sanción de algunas iniciativas asociativas y federativas.

3.4. Asociacionismo interparroquial

Esos impedimentos estorban la transferencia de recursos culturales y humanos a las asociaciones más débiles, especialmente las más populares. Los movimientos y las asociaciones de los entornos de religiosos siguen su propia dinámica ajena a la diócesis pese a los esfuerzos de algunas delegaciones pastorales para coordinar.

En particular, existe un proyecto que se realiza a nivel estatal y que en Madrid tiene uno de sus principales campos, que intenta federar a todas las asociaciones parroquiales de jóvenes en una sola asociación caracterizada por el comunitarismo, la vocación de servicio diocesano y la coordinación. En Madrid este proyecto, promovido desde la Delegación de Juventud, fracasa dada la fragmentación minifundista y la desconfianza hacia lo diocesano, por una parte; y por otro por el monopolio simbólico que de ese proyecto de asociación general parroquial tiene la Acción Católica, frente a la cual existe una desafección casi total en la comunidad católica joven¹⁹⁷. La Acción Católica General, no así algunas de las ramas de Acción Católica como

¹⁹⁷ En el Congreso de Teología del Instituto Superior de Pastoral se evalúa respecto a los movimientos de la Acción Católica que "bastante gente no los conoce y bastantes sacerdotes, sin haber intentado conocerlos, los creen trasnochados" (1990:323). Emiten un juicio sobre los proyectos de reconstrucción donde hacen patente la división: "Creemos muy negativo y 'ocasión desaprovechada' el nuevo proyecto de Acción Católica de futuro. Nos parece que no es entusiasmante, ni presenta una propuesta clara y creativa. Principalmente no entendemos qué se quiere con ese revitalizar la Acción Católica general, pues con ello no se conseguirán los

La Juventud Obrera Cristiana, participa de la ola restauracionista pero con el malestar de no liderar la iniciativa. La excesiva diversificación interna de ramas en la Acción Católica le esta fuerzas para trabajar la incorporación y creación de nuevos centros asociativos e incluso amenaza su propia viabilidad.

Los intentos de federar asociaciones parroquiales fracasan igual que se supo que había fracasado también al principio de esta etapa la expansión restauracionista que ya había llegado a su máximo desarrollo, con una contestación popular contundente. La situación de descoordinación de las asociaciones parroquiales y colegiales las hacía débiles sobre todo en comparación con las asociaciones transversales.

Algunos de los instrumentos de armonización de los itinerarios asociativos estaban en una situación lamentable como resultado del modelo eclesial de tutela laical que llevaba a que la participación fuera más bien un simulacro, como es el caso del Consejo Diocesano de Pastoral. El Consejo Diocesano de Laicos, por otra parte, estaba casi solamente habitado por asociaciones tradicionales en estado de decadencia. Casi ninguna asociación moderna tomaba parte en un órgano que, por otra parte, carecía de la presencia suficiente en la diócesis pese a sus esfuerzos para lograrla.

En los años noventa surgen otros focos de coordinación como son las redes de solidarismo que unen a grupos religiosos cristianos por su vinculación a asociaciones solidaristas; la plataforma En Común que logra conjuntar una treintena de asociaciones; la campaña "Somos Iglesia", hecha casi exclusivamente desde la Iglesia de Base de Madrid y que despierta apoyos contados en las filas reformistas; algunas coordinaciones en colectivos en virtud de la convivencia en barrios periféricos de Madrid como son San Blas o Tetuán.

Los movimientos tras esos quince años desde su eclosión a principios de los ochenta, se hallan en un estado desigual que describimos a continuación:

1. Los dos movimientos principales que ocuparon colegios, Montañeros de Santa María y Cristianos Sin Fronteras, sufrieron dos divisiones internas que supuso que el primero casi desmontara toda su red y que el segundo perdiera muchas de sus bases. Además, se había llegado a la convicción de que esos movimientos eran instrumentos adecuados, "asociaciones de servicio" pero que no compensaban en cuanto a movimientos comunitarios.
2. Los movimientos escultistas (Católicos, Baden Powell y Europeos, así como otros pequeños propios de colegios y parroquias) decaen lentamente perdiendo posiciones en los colegios, pero se mantienen a la vez los dos grandes de modo firme. Los pequeños se van fragmentando continuamente en búsqueda de una nueva orientación.

objetivos que el proyecto se propone y dividirá la Acción Católica en dos propuestas radicalmente diferentes, echando a perder todos los pasos dados de coordinación y convergencias de estos años. De hecho, todo este proceso en orden al proyecto ha quemado a bastantes personas, ha enrarecido el ambiente, ha desandado pasos dados anteriormente con mucho esfuerzo." (1990:324).

3. Algunos movimientos restauracionistas como Comunión y Liberación, Schönstatt, Renovación Carismática o Regnum Christi tocan techo en su expansión. Otras asociaciones restauracionistas como Testimonio 2000 no han logrado sobrevivir sin apoyo institucional y prácticamente desaparecieron. Los anteriores suman unas dos mil personas. Otros como el Movimiento Neocatecumenal siguen avanzando especialmente en las parroquias sin asociaciones comunitarias. En 1997 su registro de afiliados consta de 220 comunidades de aproximadamente 30 miembros cada una.
4. Los movimientos de entornos religiosos (especialmente Agustinos, Salesianos, Marianistas y Jesuitas) en general han tenido éxito y han logrado construir una asociación propia de laicos de carácter comunitario y también centros pastorales en los que han logrado formar una segunda generación de nacidos en los años setenta. Otras asociaciones de entornos religiosos no han contado con la orientación o los recursos adecuados y han fracasado enfrentándose a una nueva reconversión (el Movimiento Teresiano Apostólico o la Asociación de Cooperadores de la Institución Teresiana). El contingente que mueven son de miles de personas alrededor de los circuitos colegiales.
5. El movimiento basista decae con un pequeño núcleo de sucesores a la vez que surgen otros focos reformistas de carácter popular generado desde el antiguo proyecto A.P.J., como es el caso de "En Común". En torno a los espacios liberacionistas también se congregan varias asociaciones religiosas de jóvenes provenientes de algunas parroquias y algunos pequeños movimientos.
6. El asociacionismo tradicional prácticamente ha desaparecido restando pequeños grupos acogidos en el patrimonio de alguna Congregación Mariana, en obras de la Iglesia (por ejemplo, el Ejército Azul de Fátima) o en algún instituto secular (como la Obra de la Iglesia o la Juventud Idente). Alguna asociación todavía se mantiene aunque con una cantera decreciente, como es el caso de la Milicia de Santa María. Apenas son un par de centenares en pequeños núcleos de Madrid.
7. La Acción Católica sigue dos caminos. De un lado, la Juventud Obrera Cristiana y Junior, de naturaleza obrerista y reformista, que persisten creando sus propias bases con esfuerzo. Estamos hablando en total de aproximadamente tres cuartos de millar de afiliados distribuidos por zonas muy populares de Madrid. La segunda es la Acción Católica General, con un apoyo oficial diocesano creciente, pero con una imagen negativa en la comunidad católica juvenil.

En síntesis, éstos son los enunciados del mapa asociativo del final del quinquenio minifundista: freno de la ola restauracionista; potencia del Opus Dei y el Movimiento Neocatecumenal; avance creciente de los entornos y movimientos de religiosos; decadencia tradicional; testimonio simbólico basista y obrerista; fragmentación colegial (desaparición de asociaciones de servicio intercolegial); minifundismo parroquial consolidándose cincuenta asociaciones comunitarias de jóvenes-adultos e insuficiencia de la Acción Católica General.

4. Fin de etapa: un modelo metropolitano incierto

El nuevo ejercicio episcopal del Cardenal Rouco Varela marca una nueva etapa en la Iglesia de Madrid, aunque es incierta la influencia que tendrá sobre el panorama asociativo. Por ahora se detecta una racionalización del ejercicio de gobierno, una firme voluntad pastoral y un suave pero firme desplazamiento del gobierno de parte del restauracionismo, firmando una línea eclesiológica similar pero con mayor presencia de lo plural y pragmático. Al menos sí parece que existe un cambio visible en los modos de proceder, lo cual genera expectativas de confianza en las redes asociativas y eso supone creatividad y disponibilidad para nuevos proyectos federativos y de nueva creación asociativa.

Las tensiones entre reformismo y restauracionismo parece que se han relajado en favor del pluralismo paralelista. Es incierto, aunque hay signos favorables, que se vaya a avanzar hacia un modelo más comunitarista de la Iglesia de Madrid que ponga fin al repliegue de las asociaciones religiosas. No obstante, la desconfianza creada por los años anteriores de ola restauracionista todavía continúa.

Sin modelo, recursos ni plan metropolitano de comunidades de jóvenes-adultos, parece que las asociaciones parroquiales y de los colegios de menos fuerza institucional, especialmente aquellas propias de los barrios populares y de los más desfavorecidos, no tienen una perspectiva que haga fácil el desarrollo asociativo.

TERCERA PARTE: EL MAPA ASOCIATIVO RELIGIOSO DE MADRID

Para describir las asociaciones religiosas de Madrid que forman nuestro universo de estudio, hemos tenido en cuenta los siguientes criterios.

Primero, hemos seleccionado sólo las que cumplen los criterios de la noción de las asociaciones religiosas católicas en la que participan jóvenes de forma exclusiva o relevante (no necesariamente debe formar una subasociación juvenil pero sí un contingente reconocido en el interior de la entidad).

Segundo, las asociaciones plurilocales las definimos, frente a aquellas que son unilocales, como las que cuentan con más de una sede local donde están asentados orgánicamente sus miembros. Las asociaciones unilocales son las que están ubicadas en un solo centro de carácter mayoritariamente parroquial o colegial, aunque también puede ser otra institución eclesial como un colegio mayor, una universidad o cualquier otro espacio civil. El criterio que articula estos conceptos es el de diversidad domiciliaria. Hay otro criterio fundamental para distinguir las variantes asociativas religiosas católicas: si esa asociación está en dependencia de una institución de naturaleza territorial (ligada esencialmente a una ubicación en su misma función) como la parroquia, a una obra de una institución religiosa (educativas, sanitarias, culturales, etc.) o si es una asociación que no está ligada a ninguno de los dos anteriores tipos. Desde ese criterio distinguiremos asociaciones matriciales o transversales. Las matriciales serán las asociaciones que habiten una de las dos primeras instituciones. La asociación transversal es aquella que tiene una plena autonomía de ubicación. Estas asociaciones transversales pueden ser plurilocales o unilocales; pueden constar de un solo domicilio social o disponer de varias sedes.

Tercero, hemos construido una tipología de asociaciones matriciales parroquiales y colegiales. En función de la noción de asociación hemos excluido aquellos grupos que meramente son un equipo de servicio; también las asociaciones de fines no religiosos aunque sean confesionalmente católicas (los voluntariados de marginación, por ejemplo). A los grupos de fines religiosos les hemos exigido autonomía (hemos excluido a los que exclusivamente se dedican a preparar a la confirmación por la ausencia del criterio de autonomía) y cierta permanencia que permita la formación de la personalidad social. Entre esas asociaciones parroquiales hemos establecido tres grados de consolidación. Primero, aquellas asociaciones con indicios suficientes de consolidación; las que cuentan con cierta estabilidad pero carecen de número suficiente de gente o están desorientadas en sus fines, administración, etc. Es decir, este segundo tipo está compuesto de aquellas que teniendo personalidad social como asociación y autonomía, le falta algún compuesto crucial de las asociaciones para su viabilidad; las denominaremos establecidas. Las que son asociaciones endeble y todavía un tanto informes constituyen el tercer tipo, al que llamaremos precario. Hay un cuarto tipo que no sigue el criterio de madurez corporativa, sino el de titularidad. Vamos a distinguir las parroquias cuya asociación de jóvenes es una sede de un movimiento convencional. Las asociaciones colegiales las hemos dividido en tres categorías siguiendo la misma selección parroquial de asociaciones incipientes, asociaciones establecidas y asociaciones consolidadas. También hemos distinguido aquellos centros que son habitados exclusivamente por un movimiento plurilocal.

Cuarto, hemos realizado un inventario de las asociaciones plurilocales o transversales de la metrópoli madrileña. Entre ellas hemos hecho una tipología dependiendo de varios factores algunos de los cuales ya han sido expuestos (reformistas y restauracionistas; de entornos religiosos, etc.) y otros los iremos presentando pertinentemente.

1. Asociaciones matriciales unilocales parroquiales

En total se contaron 219 asociaciones parroquiales y colegiales de jóvenes. De esas 219 asociaciones unilocales, 177 son parroquiales y 42 colegiales. Esas 177 asociaciones unilocales parroquiales, no agotan las asociaciones que tienen ubicación parroquial. Ni tampoco las 42 colegiales unilocales son todas las asociaciones que tienen ubicación colegial. En efecto, hemos distinguido los centros parroquiales y colegiales que no son habitados por ninguna asociación unilocal acogiendo exclusivamente al menos una asociación plurilocal. Éstos son 44 (parroquiales) y 42 (colegiales) centros. En total, por tanto, existen 221 centros parroquiales y 84 colegiales que acogen algún tipo de asociación, unilocal o plurilocal, del tipo que estudiamos (religiosa, católica, de jóvenes); 305 centros en total.

Las asociaciones unilocales parroquiales y colegiales las hemos distribuido en tres categorías (precarias, establecidas y consolidadas) que se distribuyen del siguiente modo (TABLA 1): 74 consolidadas, 51 establecidas y 52 precarias.

Las 74 asociaciones unilocales parroquiales consolidadas tienen una gran variedad de formas, aunque sí se pueden inferir una cuantas líneas que caracterizarían a la asociación convencional de esta modalidad. Las asociaciones establecidas y precarias de dicho tipo siguen el mismo modelo rebajado en algunos de los aspectos.

1. Se caracterizan por la morfología compleja de una trama de equipos de ayuda en liturgia y pastoral (infantil o juvenil, generalmente), asociación propia o sedes de asociaciones solidaristas de una gran diversidad, grupos de reinserción de personas excluidas y asociaciones culturales. Los intereses de la gente, además del común fin religioso, son muchos y por ello se tienden a diversificar muchos grupos internos dedicados a las más diversas actividades.
2. Suele estar dividida en promociones de edad¹⁹⁸ o al menos seguir una visible similitud generacional, y la asociación suele tener continuidad interpromocional, detectándose en ocasiones vacíos promocionales (una promoción en la que no se consolidó ningún grupo). Las edades que comprenden son generalmente todas las de la etapa de juventud del sujeto (TABLAS 2 y 4). Un 25% de las asociaciones tienen miembros que están entre los 14 y los 30 años y en el 32% de las mismas sus socios tienen entre 14 y 25 años; sólo un 12% son asociaciones con personas menores de 18 años.
3. Forman una asociación comunitaria con los rasgos definidos anteriormente cuando expusimos el comunitarismo asociativo.
4. Se destaca su madurez y su autonomía como asociación. Se refieren a sí mismos con términos como "sólido", "fuerte", "motivado", "con clara identidad", "con presencia"...
5. La antigüedad de la asociación (TABLAS 2 y 3) no llega a una década. La mitad de las asociaciones han sido creadas entre 1985 y 1989; un 12% fueron fundadas en la otra mitad de los años ochenta, entre 1980 y 1984; otros 12% son de 1975-79 o de los años 90.
6. Suelen tener una intensa vida asociativa con una reunión semanal de los socios (suele ser una reunión de los grupos pequeños a que cada uno pertenece o una reunión de toda la asamblea de la asociación) y otra que muchas semanas se añade en términos de equipos de trabajo de la asociación para diferentes servicios intra-asociativos (reuniones preparatorias de diversas actividades, gestión, reflexión, representación de la asociación en diversos ámbitos, etc.) o en el entorno como asociación.
7. La asistencia es alta. Se comenta frecuentemente que dos tercios de los socios de estas asociaciones suelen estar muy integradas y un tercio tiene una asistencia más irregular.

¹⁹⁸ Por promoción entendemos aquellas personas que tienen la misma edad, con un intervalo aproximado de un año más o menos, que les permite disponer de una serie de experiencia comunes y diferencias significativas con otra promoción en el seno de un grupo. En ocasiones esas promociones son creadas en base a las divisiones institucionales de edad realizadas por centros educativos como el colegio y la universidad, asociaciones de jóvenes o la misma publicidad o mercado cultural (músicos y productos producidos exclusivamente para las personas que inician la adolescencia, por ejemplo, con un ciclo muy corto de existencia). Las promociones en el tipo de asociaciones de que hablamos están marcadas por la antigüedad dentro de la asociación (lo que lleva a haber vivido junto con otros una serie de actividades concretas en ciertos años que pasan a ser marca de reconocimiento) y por la pertenencia a grupos de personas que nacieron aproximadamente el mismo año o curso académico.

8. Son asociaciones que cuentan con un proceso de iniciación a la misma de aproximadamente un año, un tiempo limitado de formación o discernimiento de las propias opciones vitales y una tercera etapa definitiva de pertenencia permanentemente orientada a la asociación.
9. Las personas suelen entrar en la adolescencia en estas asociaciones; pocos son los que se afilian sin haber tenido un itinerario de pertenencia a procesos parroquiales diversos o en espacios donde estaba muy vinculado a la asociación.
10. Según podemos observar en las TABLAS 2 y 5, un 42% de las asociaciones testimonian que el tiempo medio de permanencia de un miembro en su entidad comprende entre 1 y 3 años y otro 42% entre 3 y 5. Es decir, la mayoría de los miembros de la asociación están entre 1 y 5 años en la misma. En el 10% de las asociaciones la gente suele estar entre 5 y 7 años y sólo en el 2% de las asociaciones unilocales parroquiales consolidadas, la media de permanencia supera los siete años. El tiempo de afiliación en la asociación es progresivo: cuantos más años se esté más probabilidades hay de que se alargue la permanencia en la misma.
11. Estas asociaciones consolidadas, cuyos afiliados suman en total 6.081, tienen diversos tamaños (TABLAS 6 y 7). Un 19% y 20% son asociaciones menores de 25 miembros y entre 25 y 49 afiliados, respectivamente. El 34% de las asociaciones oscilan entre los 50 y 99 miembros. Son un 18% de las asociaciones las que comprenden entre los 100 y 149 afiliados. Por encima de los 150 individuos, se encuentran el 11% (entre 150 y 199 miembros) y el 7% (asociaciones de más de 200 personas).
12. Ya hemos expuesto la centralidad que suelen tener este tipo de asociaciones para sus afiliados. Además, en algunos modelos se da frecuentemente un fenómeno que podríamos nombrar como totalidad. Totalidad porque, sin llegar a ser las "instituciones totales" de Goffman, algunas suelen ocupar mucho tiempo del ocio de los individuos con las más diversas actividades. En este sentido no domina un modelo u otro (en todo caso, parece por la exploración hecha que está más extendido el modelo totalista): hay "comunidades totales" o "de alta ocupación" y "comunidades mediadoras" que, aún con la misma centralidad, no son tan totalistas. Precisamente a veces es una estrategia intencionada la de la totalidad, como un fin para lograr la centralidad de la asociación en el individuo. La mayoría de las veces, aunque es esa estrategia la que subyace funcionalmente en la latencia, lo manifiesto es una microsociedad donde se ofrecen muchos y diversos servicios al afiliado (deporte, religión, lugar de estudio, ayuda al estudio, recursos humanos y locales para la sociabilidad, cantera y espacio para las relaciones amorosas, política, solidaridad, distintas aficiones, etc.).
13. Del anterior punto extraemos otra conclusión importante: la asociación comunitaria consolidada suele contener la principal pandilla en que desenvuelve el individuo su sociabilidad: sus principales amigos suelen pertenecer a la misma asociación. Forma, de este modo, un circuito bastante cerrado de sociabilidad y ciudadanía.
14. Suele haber una homogeneidad ideológica bastante grande o al menos no se producen notables divergencias.

15. En su historia se recuerdan crisis agudas donde la asociación atravesó momentos de gran precariedad. También se reconoce que existen crisis cíclicas de pertenencia (que se resuelven con flujos de desafiliación o con el abandono o escisión de un grupo) causadas por la situación de las promociones recientes. Las crisis más graves se relacionan con procesos que revisan los fines de la asociación, aunque e difractan en conflictos sobre personas concretas, legitimación de la autoridad, actividades específicas, etc.
16. Todos, excepto algún caso aislado, surgen de los procesos de preparación al sacramento de la confirmación en la misma parroquia en que se ubica.
17. En casi todos hay una persona, que participa en la asociación pero no pertenece a la misma, que es sacerdote o religioso, y que representa a la jerarquía eclesiástica. Asume diversas funciones: desde tareas propias de su ministerio pasando por labores de animación y transmisión de recursos culturales, hasta la casi total dirección de la asociación bajo una apariencia de autonomía formal.
18. Se da un contrato de relaciones orgánicas con el centro parroquial en que están ubicadas. Es frecuente que la parroquia no requiera ningún servicio sino que la misma presencia de una asociación de tales características en el centro sea una razón para su sostenimiento. Pero generalmente la asociación se compromete a realizar algunas tareas de servicio a cambio del domicilio social (locales), la explotación de las canteras de la parroquia (posibilidades de expansión institucional) y recursos humanos para el grupo (la asistencia de los sacerdotes). Ese contrato suele ser un supuesto sobre el que recae casi siempre alguna crisis que lo cuestiona. Muchas asociaciones de esta modalidad sufren crisis en ese contrato, sobre todo cuando cambia el párroco y éste trae intenciones intervencionistas en la asociación o reclama servicios que rompen la costumbre. Se producen, entonces, algunas veces escisiones en la asociación; raras veces, la asociación entera se desubica de la parroquia; la mayoría, se establece una tensa relación de mutuo servicio.
19. Un amplio sector de la asociación parroquial mantiene relaciones con otras asociaciones unilocales. Generalmente existe una asociación preferente con la que se mantienen distintos intercambios y cumple, muchas veces, de modelo de referencia.

La distribución territorial de estas asociaciones unilocales parroquiales consolidadas la mostramos en la TABLA 8.

2. Asociaciones matriciales unilocales colegiales

Las 42 asociaciones unilocales colegiales pueden distribuirse en tres categorías, homológamente a las parroquiales: consolidadas (para lo cual, además de los criterios expuestos anteriormente, hemos requerido que exista un grupo de personas que ya han finalizado su etapa educativa en el colegio), establecidas y precarias. Como asociaciones consolidadas podemos considerar a 9 de los colegios. Los restantes se reparten entre 18 con asociaciones establecidas y 15 con asociaciones precarias (TABLA 1). La proporción de colegios que son habitados por movimientos es mucho mayor que en la realidad parroquial.

Mayoritariamente existe un movimiento intercolegial en el centro, que canaliza la vida asociativa religiosa. Ese movimiento suele ser una asociación creada desde la matriz de la institución para el desarrollo seglar a partir de la espiritualidad o el carisma específico de la misma institución religiosa; un movimiento de potenciación de la pastoral en los colegios de una misma institución religiosa; o un movimiento especializado en trabajar con colegios de diferentes instituciones religiosas a los que ofrece una línea común de servicio pastoral y canalización asociativa (además la institución religiosa suele introducir ciertos acentos de estilo al adaptar ese movimiento a su realidad específica).

En esos 42 casos en los que sólo hay una asociación unilocal, la variedad en la forma de concretar el modelo asociativo colegial es todavía mayor que en las parroquiales ya que no existe una coordinación de la pastoral intercolegial y sí hay ciertos niveles logrados (en arciprestazgos y vicarías) de coordinación interparroquial. Algunos rasgos de ese modelo son los siguientes:

1. La asociación está volcada al servicio pastoral en el colegio. Vive en la tensión entre dotarse de una identidad autónoma o ser un equipo de servicio al colegio.
2. Sigue el ritmo de la vida colegial y de la institución religiosa que lo sustenta. La crisis más grave que sufre, y que criba a la mayoría de las asociaciones colegiales con proyección postcolegial, es la finalización de los estudios en el centro por parte de los afiliados.
3. Algunos son meras canteras de posibles candidatos a ingresar en la institución religiosa y no se plantean seriamente la promoción de una asociación autónoma de laicos.
4. Existen diferencias entre las asociaciones de este tipo en cuanto al tamaño que hacen resultar dos tipos de asociaciones unilocales colegiales. En la TABLA 9 se detectan dos grupos en torno a las 150 personas y el resto de las asociaciones que cuentan con 50 miembros aproximadamente.
5. Se encuentra una gran desorientación en el modelo comunitario y asociativo desde el que se programa la entidad.
6. Se mezcla con la Asociación de Antiguas Alumnas, cumpliendo en no pocos casos esa función mezclada con sus fines religiosos.
7. Suelen contar con algún religioso del colegio que ayuda a orientar ese grupo. Su papel está definido desde un modelo de animación e inyección de recursos; es raro encontrarse comportamientos directivos o meramente celebrativos.
8. Grupos poco comprometidos territorialmente incluso en el entorno de la comunidad educativa. Se encauzan a través de asociaciones solidaristas independientes de la asociación o creadas desde la misma asociación.
9. Algunas forman parroquias paralelas con sus propias eucaristías y servicios típicos de la parroquia, pero, en general, invitan a sus afiliados a participar en la parroquia.
10. La edad de los miembros comprende en la mayoría de las asociaciones a personas entre 14 y 25 años (TABLA 11), con un tiempo medio de permanencia en la asociación entre 3 y 5 años (TABLA 12).
11. El año de fundación de las asociaciones que tratamos se puede observar en la TABLA 10 que es principalmente la segunda mitad de los años ochenta, con sólo dos casos que comenzaron su historia en la primera mitad de la misma década.

La distribución territorial de estas asociaciones unilocales colegiales consolidadas se muestra en la TABLA 8.

3. Asociatividad de los centros parroquiales y colegiales

Para conocer la presencia de movimientos en parroquias y evaluar la asociatividad de las parroquias, realizamos una encuesta en marzo de 1994 al medio millar que hay en Madrid y de las que contestaron 82. La encuesta se convierte en un indicador sobre todo de presencia de movimientos en parroquias y en las coincidencias entre ellos en las mismas parroquias. Esto nos ayuda también, junto con la información cualitativa de nuestra exploración, a tipificar las parroquias en su relación con los movimientos. Por otra parte a esto ayuda que los cuestionarios de Rivera Moreno también permiten recoger qué movimientos disponen de presencia en parroquias. Estas presencias detectadas en parroquias y colegios a través de las encuestas no agotan la extensión de dichas asociaciones.

En el primer sondeo parroquial (TABLA 13), los movimientos con más presencia en parroquias, sin discriminar por edad de los miembros, son, en un primer nivel, la Acción Católica (que incluye a todos sus movimientos especializados excepto a JOC y HOAC) que aparece en una de cada cinco parroquias, el Movimiento Neocatecumenal con actividad asociativa en aproximadamente una de cada diez, en igual proporción que Vida Ascendente. Que dispongan de base en un número de parroquias entre el 5% y 7% están la Legión de María, la Renovación Carismática, las diferentes asociaciones seglares agustinas, la Adoración Nocturna y el Opus Dei: pese a que a sí mismos se niegan a presentar como una asociación, hay cinco consejos pastorales de parroquias que reconocen la presencia asociada de miembros del Opus Dei.

Con tres parroquias cuentan la Iglesia de Base, el entramado asociativo salesiano, Comunión y Liberación, el Movimiento Familiar Cristiano, el entorno de San Vicente de Paúl y el Movimiento Focolar (Obra de María). Al menos dos parroquias son las que sincronizan el Apostolado de la Oración, la Cruzada Reparadora de Fátima, los Equipos de Nuestra Señora, los Mensajeros de la Paz, Justicia y Paz, el Movimiento Scout Católico y los grupos de Sagrados Corazones. Con presencia en alguna parroquia se cuenta con Regnum Christi, Fe y Justicia, Juventud Mariana Vicenciana, Hermandad Obrera de Acción Católica, Canta y Camina, Comunidad de Vida Cristiana, Hermandades del Trabajo, Cruzada de Santa María, Asociación Bíblica San Pablo, Congregación Santísimo Cristo del Desamparo, Cursillos de Cristiandad, Movimiento Teresiano de Apostolado y la asociación Salvatoriana.

Desde los cuestionarios de Rivera Moreno (TABLA 15) se puede aportar una visión distinta por dos razones: alcanza más parroquias y se circunscribe al asociacionismo juvenil (asociacionismo exclusivamente formado por jóvenes). La diferencia entre los resultados de ambos sondeos es que en la segunda aparece más diversidad de asociaciones pero con menos alcance en número de parroquias, a excepción del Movimiento Scout Católico, con presencia en 16, aunque es una proporción pequeña en relación a las 221 parroquias recogidas. La diferencia puede explicarse en función del método de recogida de encuestas (ambas se hicieron de modo no probabilístico sino pretendiendo recoger el máximo número de contestaciones posible en una convocatoria al total de parroquias) o razonando que el asociacionismo plurilocal adulto tiene más extensión parroquial (porque apenas existen asociaciones unilocales en el tejido asociativo religioso católico adulto, en favor de los movimientos) aunque concentrado en menos agencias (amplia selección por la transitoriedad

de muchas de las asociaciones de jóvenes, como demuestra el análisis de Rivera Moreno en 1997).

En 3 o 4 parroquias están el Movimiento Juvenil Salesiano, la Comunidad Seglar Claretiana, la Acción Católica General, la Juventud Mariana Vicenciana y Montañeros de Santa María. Conservan ese carácter interparroquial cumpliendo un mínimo de dos parroquias, Junior, Scouts de Europa, Juventud Carmelita, Juventud Obrera Cristiana, Jóvenes de los Sagrados Corazones, Asociación de Scouts de España (que no siendo en general una asociación religiosa y declaradamente aconfesional, algunas de sus agrupaciones sí tienen fines religiosos dentro del contexto parroquial o colegial), Renovación Carismática y una asociación que no hace constar su nombre en los cuestionarios pero que creemos que puede ser Comunión y Liberación.

Con la mínima presencia en algún centro parroquial se encuentran Fraternidad Marianista, Laorga, Jóvenes de San Cayetano, Movimiento Apostólico Schönstatt, Iglesia de Base de Madrid, Scouts Baden Powell, Juventud de Acción Católica, Juventud Franciscana, Comunidades Ignacianas, Franciscanos de María, Legión de María, Movimiento Familiar Cristiano, MIES, Comunidades Redentoristas, Amigos de Don Orión, Juventud Hospitalaria, Laicado Trinitario, Movimiento Apostólico Parroquial, CEMI y Jóvenes de San Camilo.

En los 84 colegios con algún tejido asociativo, se detectaron 42 centros en los que la asociación que existe es de carácter plurilocal. Estas asociaciones son (TABLA 18) Montañeros de Santa María (en 1 de cada 4 colegios con algún movimiento) y Juventud Mariana Vicenciana (en el 14% de esos colegios). El Movimiento Juvenil Agustino, Movimiento Scout Católico y Movimiento Juvenil Salesiano entre el 10 y 12 por ciento de los colegios. Fraternidades Marianistas y Cristianos Sin Fronteras en tres colegios. En un par de ellos el Movimiento Eucarístico Juvenil y Caminando (de los calasancios). En algún colegio Congregaciones Marianas, la Ciudad de los Muchachos, Juventud de Vicenta María, Jóvenes de Sagrados Corazones, Comunidades Cristianas Maristas, Movimiento Teresiano Apostólico, Movimiento Juvenil La Salle y las Comunidades Ignacianas.

Una observación también relevante es la afinidad entre las asociaciones por la coincidencia de éstas en los mismos colegios o parroquias. Las TABLAS 14, 16 y 17 resuelven esta cuestión de las frecuencias de cohabitaciones.

En la encuesta de marzo de 1994 (TABLA 14), las coincidencias más frecuentes (se les encuentra juntas en dos o tres parroquias). En tres parroquias están el par Legión de María y Vida Ascendente y el par Opus Dei y Movimiento Neocatecumenal. Hay siete pares que se hallan asociados en dos parroquias: Movimiento Neocatecumenal y Vida Ascendente, Movimiento Neocatecumenal y Acción Católica, Opus Dei y Vida Ascendente, Adoración Nocturna y Vida Ascendente, Renovación Carismática y Vida Ascendente, Acción Católica y entramado vicenciano y, por último, Movimiento Familiar Cristiano y vicencianos.

El movimiento que más conexiones tiene con otras asociaciones es Vida Ascendente, con una alta compatibilidad con todos los movimientos excepto la Iglesia de Base y Comunión y Liberación. Especialmente aparece ligado a la Legión de María, al Opus Dei y al Movimiento Neocatecumenal. Otros dos movimientos con una alta conectividad son el Movimiento

Neocatecumenal y la Acción Católica. El primero aparece asociado especialmente al Opus Dei, a la Acción Católica y a Vida Ascendente. No tiene ninguna coincidencia con Salesianos, Comunión y Liberación, Iglesia de Base, Agustinos, Movimiento Familiar Cristiano, Adoración Nocturna ni Renovación Carismática. El Opus Dei, Legión de María y Renovación Carismática también mantienen múltiples conexiones con otros movimientos cohabitando en la misma parroquia. El Opus Dei cohabita especialmente con el Movimiento Neocatecumenal, Vida Ascendente, Focolares, Comunión y Liberación, Adoración Nocturna y Renovación Carismática. Los otros dos tienen una presencia más diversificada.

La encuesta de Rivera Moreno permite entrever muchas menos cohabitaciones. La principal es la que combina a algún movimiento religioso escultista como el Movimiento Scout Católico o Montañeros de Santa María, con otra asociación plurilocal. Este hecho ocurre en cuatro parroquias de las siete en que hay coexistencia, y es el caso de los cinco colegios donde se juntan algún par de movimientos (TABLAS 16 y 17).

Se ven tres tipos de cohabitación de movimientos:

Primer tipo. Vida Ascendente, Movimiento Neocatecumenal, Acción Católica, Opus Dei y Legión de María, son cinco asociaciones de carácter restauracionista concentrados en parroquias que acoge a este tipo de grupo y que carecen de un comunidad unilocal.

Segundo tipo. Renovación Carismática, Movimiento Focolar, asociaciones vicencianas, Adoración Nocturna y asociaciones salesianas son asociaciones conservadoras o moderadamente reformistas compatibles con un variado arco de movimientos en el mismo centro parroquial

Tercer tipo. Movimiento Familiar Cristiano, asociaciones agustinas, Comunión y Liberación e Iglesia de Base son asociaciones que sólo coexisten con una asociación más en las parroquias que frecuentan.

4. Asociaciones matriciales plurilocales y asociaciones transversales

Finalmente, la TABLA 19 es resultado del propio proceso de investigación en el trabajo de campo, y de la explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997). En nuestro trabajo de campo hemos ido recogiendo de autoridades de las asociaciones o de socios cualificadas declaraciones de cuántos miembros hay en la asociación, contrastado en diversas entrevistas internas y externas. Creemos que las cifras se acercan más a la realidad que las ofrecidas por la Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia (OESI).

Sumando los contingentes de afiliados de las asociaciones matriciales unilocales parroquiales (177 asociaciones con un total de 10.853 miembros) y colegiales (42 asociaciones que congregan 2.586 socios), a las asociaciones unilocales plurilocales y asociaciones transversales (79 asociaciones que distribuyen en 315 locales a 21.349 jóvenes), resulta, como se muestra en la TABLA 20, que el total de jóvenes que el fichero de socios de las asociaciones religiosas católicas que han funcionado en Madrid entre 1982 y 1997 son 34.788 personas distribuidas en 298 asociaciones y 534 ubicaciones distintas.

Las investigaciones sobre asociacionismo en Madrid¹⁹⁹ arrojan una proporción entre el 1,6% (EDIS, 1985) y el 3,2% (CEMIC, 1991) de jóvenes afiliados a asociaciones religiosas. Nuestra investigación (que localiza 34.788 afiliados a asociaciones religiosas) establece la cifra de asociatividad religiosa en el 2,74% de 1.269.585 jóvenes entre 15 y 29 años censados en Madrid en 1991 (Navarro, M. y Mateo, M.J., 1993). El 0,85% de los jóvenes madrileños están en las llamadas popularmente "grupos parroquiales" (asociaciones matriciales unilocales parroquiales); un 0,2% de los mismos están en "grupos colegiales" (asociaciones matriciales unilocales colegiales); y el 1,68% en asociaciones matriciales plurilocales y asociaciones transversales (los llamados "movimientos", asociaciones interparroquiales o intercolegiales).

El Colectivo EMIC no ofrece desglosado la cifra de asociaciones religiosas registradas en Madrid sino que lo integra en la categoría de "asociaciones políticas, ideológicas y sindicales", que, globalmente, recoge 101 asociaciones. Este número se ve claramente desbordado por nuestra investigación en la que registramos 298 asociaciones con 534 ubicaciones locales diferentes. La corrección que formulamos a los datos de la investigación de CEMIC en 1988 es que hay sensiblemente menos jóvenes afiliados a más asociaciones religiosas más dispersas territorialmente.

ANEXO. TABLAS DEL CAPÍTULO 2.

Tabla 1. Distribución de categorías de asociaciones matriciales unilocales parroquiales y colegiales

Asociaciones matriciales unilocales parroquiales	Consolidadas	74	177
	Establecidas	51	
	Precarias	52	
Asociaciones matriciales unilocales colegiales	Consolidadas	9	42
	Establecidas	18	
	Precarias	15	

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

¹⁹⁹ El Colectivo EMIC (con el siguiente equipo redactor Miguel Alcázar, Julio Alguacil, Javier Camacho, Concha Denche y Elías Trabada) sintetiza la siguiente descripción del asociacionismo madrileño: "(1) Rechazo al viejo modelo de asociarse/participar y emergencia de una nueva dimensión en este fenómeno. (2) Multiplicación del número de asociaciones, aunque decrezca el número de sus integrantes. (3) Reducción del ciclo vital de las mismas (nacen y desaparecen). (4) Aparición de nuevas formas informales de asociarse (incluido el amparo legal de una asociación estructurada y consolidada como soporte mínimo de acogida). (5) En materia de contenidos, se produce un correlato con una nueva construcción de la realidad social, otras lógicas demarcadas de la lógica de la razón del Estado, que se miden en pie de legítima igualdad y tras las cuales se aprecian connotaciones subculturales emergentes." (CEMIC, 1991:26).

Tabla 2 (primera parte). Características de las asociaciones unilocales parroquiales consolidadas

Código de la asociación	Año de creación	Edad de los miembros	Duración de la afiliación	Código de la asociación	Año de creación	Edad de los miembros	Duración de la afiliación
10022	5	1	4	18702	9	3	
11102	8	6	2	19102	9	3	1
12201	8	6	2	19103	6	6	3
12301	8	5	3	19104	6	5	2
12401	8	2	4	19201	8	6	5
12403	6	2	4	19204	6	3	3
12404	9	5	3	19301	8	5	3
12501	9	1	2	19302	8	3	3
12601	4	6	4	19303	7	3	2
12701	7	3	4	19601	8	5	3
13101	6	5	2	19603	8	3	3
14203	7	1	4	20101	8	2	2
14301	9	1	2	20202	8	6	3
14302	8	5	4	20301	8	6	3
14401	5	6	3	20401		3	3
14405	9		3	20504	9	5	2
15202	6	3	2	21101	8	6	2
15402	8		3	21202	8	6	2
15501	8	6	3	21303	4	5	3
15503	7	2	2	21401	5	2	3
15601	8	2	2	21402	8	5	2
15701	8	5	2	22201	8	6	2
16302	5	3	2	22402	8	6	2
16701	6	6	2	22501	8	6	2
17101	8	5	3	22502	8	3	3
17501	7	6	3	23101	7	2	4
18601	8	1	2	23103	8	5	2
18701	7	1	3	23204	8	3	2

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 2 (segunda parte). Características de las asociaciones unilocales parroquiales consolidadas

Código de la asociación	Año de creación	Edad de los miembros	Duración de la afiliación
23205	5	5	2
23402	8	5	2
23403	5	6	3
23501	6	5	2
23601	8	5	2
23701	4	3	3
24201	8	3	3
24301	8	6	3
25202	8	5	1
25502	6	5	2
25503	4	5	3
26302	8	5	3
26701	8	1	3
27202	5	5	3
27204	6	1	3
27205	8	1	2
28101	6	6	5
28301	8	5	2

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 3. Año de fundación de las asociaciones unilocales parroquiales consolidadas

Año	Asociaciones
1965-69	2
1970-74	4
1975-79	7
1980-84	7
1985-89	28
1990-94	7
Total	55
No contestan	19

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 4. Intervalo de edades de los miembros de las asociaciones unilocales parroquiales consolidadas

Años	Asociaciones
Entre 14 y 18	9
Más de 18	7
Entre 18 y 25	13
Entre 14 y 25	23
Todas las edades	19
Total	71
No contestan	3

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 5. Tiempo de permanencia de los afiliados en las asociaciones unilocales parroquiales consolidadas

Años	Asociaciones
Menos de 1	2
Entre 1 y 3	31
Entre 3 y 5	31
Entre 5 y 7	8
Más de 7	2
Total	74

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 6. Tamaño de las asociaciones unilocales parroquiales consolidadas

Código de la asociación	Tamaño	Código de la asociación	Tamaño	Código de la asociación	Tamaño
10202	62	18702	53	23205	72
11102	295	19102	10	23402	131
12201	115	19103	105	23403	181
12301	25	19104	125	23501	129
12401	90	19201	475	23601	60
12403	94	19204	29	23701	45
12404	155	19301	120	24201	12
12501	20	19302	14	24301	54
12601	200	19303	22	25202	100
12701	20	19601	29	25502	152
13101	43	19603	29	25503	23
14203	60	20101	35	26302	50
14301	33	20202	155	26701	18
14302	281	20301	211	27202	160
14401	41	20504	198	27204	85
15202	43	21101	30	27205	13
15402	11	21202	73	28101	55
15501	67	21303	55	28301	43
15503	56	21401	41		
15601	57	21402	69		
15701	115	22201	61		
16302	21	22402	32		
16701	69	22501	104		
17101	88	22502	67		
17501	150	23101	110		
18601	130	23103	31		
18701	49	23204	15		

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 7. Tamaño de las asociaciones unilocales parroquiales consolidadas

Tamaño	Asociaciones
1-24	12
25-49	13
50-99	21
100-149	11
150-199	7
200-249	2
250-299	2
475	1
Total	62
No contestan	12

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 8 (primera parte). Distribución territorial de asociaciones unilocales

Distrito	Barrio	Asociaciones unilocales colegiales consolidadas	Asociaciones unilocales parroquiales consolidadas
10.000 ARGANZUELA	10.200 DELICIAS		1
11.000 BARAJAS	11.100 AEROPUERTO		1
12.000 CARABANCHEL	12.200 BUENA VISTA		1
	12.300 COMILLAS		1
	12.400 OPAÑEL		3
	12.500 PUERTA BONITA		1
	12.600 SAN ISIDRO		1
	12.700 VISTA ALEGRE		1
13.000 CENTRO	13.100 CENTRO		1
14.000 CHAMARTIN	14.200 HISPANOAMÉRICA		1
	14.300 NUEVA ESPAÑA		2
	14.400 PROSPERIDAD		2
15.000 CHAMBERI	15.100 ALMAGRO	1	
	15.200 ARAPILES		1
	15.400 GAZTAMBIDE		1
	15.500 RIOS ROSAS		2
	15.600 TRAFALGAR		1
	15.700 VALLEHERMOSO		1

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 8 (segunda parte). Distribución territorial de asociaciones unilocales

Distrito	Barrio	Asociaciones consolidadas	colegiales	Asociaciones consolidadas	parroquiales
16.000 CIUDAD LINEAL	16.300 ELIPA			1	
	16.700 VENTAS			1	
17.000 FUENCARRAL	17.100 FUENTELARREINA			1	
	17.300 PAZ	1			
	17.500 PILAR			1	
18.000 HORTALEZA	18.600 SANTA MARIA			1	
	18.700 SANTIAGO APOSTOL			2	
19.000 LATINA	19.100 AGUILAS	1		3	
	19.200 ALUCHE			2	
	19.300 CAMPAMENTO			3	
	19.600 PUERTA ANGEL			2	
20.000 MONCLOA	20.100 ARAVACA			1	
	20.200 ARGÜELLES			1	
	20.300 CASA DE CAMPO			1	
	20.400 CIUDAD UNIVERSITARIA			1	
	20.500 VALDEZARZA			1	
21.000 MORATALAZ	21.100 FONTARRON			1	
	21.200 MARROQUINA			1	
	21.300 MEDIALEGUA			1	
	21.400 VINATEROS			2	
22.000 RETIRO	22.200 ESTRELLA			1	
	22.400 IBIZA	1		1	
	22.500 JERONIMOS			2	
	22.700 PACIFICO	1			
23.000 SALAMANCA	23.100 CASTELLANA			2	
	23.200 FUENTE DEL BERRO			2	
	23.400 GUINDALERA			2	
	23.500 LISTA			1	
	23.600 RECOLETOS			1	
	23.700 VISO			1	
24.000 SAN BLAS	24.200 CANILLEJAS			1	
	24.300 HELLIN			1	

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 8 (tercera parte). Distribución territorial de asociaciones unilocales

Distrito	Barrio	Asociaciones unilocales colegiales consolidadas	Asociaciones unilocales parroquiales consolidadas
25.000 TETUAN	25.100 ALMENARA	1	
	25.200 BELLAS VISTAS		1
	25.500 CUATRO CAMINOS		2
26.000 USERA	26.300 ORCASITAS		1
	26.600 ZOFIO	1	
	26.700 SIMANCAS		1
27.000 VALLECAS PUENTE	27.200 NUMANCIA	1	3
	27.400 PALOMA SURESTE	1	
28.000 VALLECAS VILLA	28.100 CASCO HISTORICO		1
	28.300 SANTA EUGENIA		1

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 9. Tamaño de las asociaciones unilocales colegiales consolidadas

Código de la asociación	Tamaño
15108	49
17306	97
19106	30
22402	195
22702	145
25104	42
26603	60
27206	35
27401	14

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 10. Año de fundación de las asociaciones unilocales colegiales consolidadas

Año	Asociaciones
1980-84	2
1985-89	7
Total	9

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 11. Edad de los miembros de las asociaciones unilocales colegiales consolidadas

Edad	Asociaciones
Entre 14 y 18	2
Entre 18 y 25	2
Entre 14 y 25	4
Entre 14 y 30	1
Total	9

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 12. Permanencia media de los miembros en las asociaciones unilocales colegiales consolidadas.

Años	Asociaciones
Entre 1 y 3	2
Entre 3 y 5	6
Entre 5 y 7	1
Total	9

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 13 (primera parte). Presencia de los movimientos en las parroquias

Asociación	Parroquias
Acción Católica (AC)	17
Neocatecumenales (NEOC)	9
Vida Ascendente (ASCE)	9
Legión de María (LM)	6

Encuesta realizada a 82 consejos parroquiales de pastoral de Madrid en el primer trimestre de 1994

Tabla 13 (segunda parte). Presencia de los movimientos en las parroquias

Carismáticos (CARS)	6
Opus Dei (OD)	5
Agustinos (AGUS)	4
Adoración Nocturna (AN)	4
Iglesia de Base de Madrid (IBM)	3
Salesianos (SALS)	3
Comunión y Liberación (CL)	3
Movimiento Familiar Cristiano (MFC)	3
Voluntariados de San Vicente Paúl (VICE)	3
Obra de María (FOCO)	3
Apostolado de la Oración (APOS)	2
Cruzada Reparadora de Fátima (FATI)	2
Equipos de Nuestra Señora (EQUI)	2
Mensajeros de la Paz (MENS)	2
Justicia y Paz (JPAX)	2
Scouts (SCOU)	2
Sagrados Corazones (SSCC)	2
Regnum Christi (RC)	1
Fe y Justicia (FYJ)	1
Juventud Mariana Vicenciana (JMV)	1
Hermanidad Obrera de Acción Católica (HOAC)	1
Canta y Camina (CAN)	1
Comunidad de Vida Cristiana (CVX)	1
Hermanades del Trabajo (HHTT)	1
Cruzada de Santa María (CRUZ)	1
Asociación Bíblica San Pablo (ABP)	1
Congregación Santísimo Cristo del Desamparo (CONG)	1
Cursillos de Cristiandad (CURS)	1
Movimiento Teresiano de Apostolado (MTA)	1
Salvatorianos (SALV)	1

Encuesta realizada a 82 consejos parroquiales de pastoral de Madrid en el primer trimestre de 1994

Tabla 14. Parroquias en las que conviven los 14 movimientos con presencia en más de dos centros

	ASCE	AC	NEOC	LM	OD	VICE	AN	CARS	FOCO	MFC	SALS	AGUS	CL	IBM
ASCE	-	1	2	3	2	1	2	2	1		1	1		
AC	1	-	2	1		2				1	1		1	1
NEOC	2	2	-	1	3	1			1					
LM	3	1	1	-				1	1		1	1		
OD	2		3		-		1	1	1				1	
VICE	1	2	1			-	1			2				
AN	2				1	1	-	1		1				
CARS	2			1	1		1	-				1		
FOCO	1		1	1	1				-		1		1	
MFC		1				2	1			-				
SALS	1	1		1					1		-			
AGUS	1			1				1				-		
CL		1			1				1				-	
IBM		1												-

Encuesta realizada a 82 consejos parroquiales de pastoral de Madrid en el primer trimestre de 1994.

Tabla 15. Asociaciones plurilocales con presencia en parroquias

Asociaciones	Parroquias	Asociaciones	Parroquias
Movimiento Scout Católico	16	Legión de María	1
Movimiento Juvenil Salesiano	4	Movimiento Familiar Cristiano	1
Comunidad Seglar Claretiana	3	MIES	1
Acción Católica General	3	Comunidades Redentoristas	1
Juventud Mariana Vicenciana	3	Amigos de Don Orione	1
Montañeros de Santa María	3	Juventud Hospitalaria	1
Junior	2	Laicado Trinitario	1
Scouts de Europa	2	Movimiento Apostólico Parroquial	1
Asociación religiosa cristiana	2	CEMI	1
Juventud Carmelita	2	Jóvenes de San Camilo	1
Juventud Obrera Cristiana	2		
Jóvenes de los Sagrados Corazones	2		
Asociación de Scouts de España	2		
Renovación Carismática	2		
Fraternidad Marianista	1		
Laorga	1		
Jóvenes de San Cayetano	1		
Movimiento Apostólico Schönstatt	1		
Iglesia de Base de Madrid	1		
Scouts Baden Powell	1		
Juventud de Acción Católica	1		
Juventud Franciscana	1		
Comunidades Ignacianas	1		
Franciscanos de María	1		

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 16: Distribución y coexistencia de asociaciones plurilocales por parroquias

Código de la parroquia	Asociaciones plurilocales	18401	JMV	27204	IBM
10001	MSC, SBP	18403	Caris	27302	JOC
12202	Marian	18702	MAP	27501	CEMI
12402	MIES	19203	JUNIOR	30201	Camil
12403	LAORGA	19207	MSC, Trini		
12404	JMV	19302	Orion		
12601	JMV	20201	MSC, Claret		
13401	Redent	20203	SSCC		
13502	Jufra	22103	MSC		
13603	MSM	22201	MFC		
14201	Asde	22301	MSC		
14202	SSCC	22501	MAO		
14204	ACG	23101	SJ		
14205	JJHH	23201	Euro		
15102	MSC	23301	MSC		
15202	ACG	23403	MSC, Cayet		
15203	ACG, MX1	23501	MX1, LM		
15403	Claret, JAC	23502	MSM		
16201	MSC	23602	MSC		
16203	MSC	24302	MSC		
16301	MJS	25101	Caris		
16402	MJS	25102	Euro		
16404	MSC	25103	Claret		
16405	MJS	25201	MJS		
16501	Jucar	26303	MSC		
17201	MSC	26401	JOC		
17303	Jucar	26402	MSC		
18204	MSM	26602	JUNIOR		
18301	FM	27101	Asde		

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 17. Asociaciones plurilocales en colegios

Código del colegio	Asociaciones plurilocales	22202	Agust
10302	MJS	22703	CSF
12202	MSC, Marian	23105	MSC, Marian
12503	JMV	23404	Cami
13402	MSM	23503	Agust
13403	JMV	23505	Cami
13503	JMV	23702	Marian
14207	Agust	24202	MSM
14305	SSCC	24402	MSM
15103	JMV	25104	SJ
15104	CSF	25203	MJS
15105	Maris	26101	MSC
15106	JMV	27104	CCMM
15504	JVM	27206	Cimu
15702	MTA	30402	MSM, MEJ
16102	MSM		
16204	MSM		
16406	MSM		
16407	MSM		
17305	Lasall		
17306	Agust, MSC		
18402	MSM		
18703	MEJ		
19105	MSC		
19604	MSM, CSF		
19605	MSM		
20402	Agust		
20506	JMV		
20507	MJS		

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 18. Distribución de asociaciones plurilocales por colegios

Asociaciones	Colegios
Montañeros de Santa María	11
Juventud Mariana Vicenciana	6
Movimiento Juvenil Agustino	5
Movimiento Scout Católico	5
Movimiento Juvenil Salesiano	4
Fraternidades Marianistas	3
Cristianos Sin Fronteras	3
Movimiento Eucarístico Juvenil	2
Caminando	2
Congregaciones Marianas	1
Ciudad de los Muchachos	1
Juventud de Vicenta María	1
Jóvenes de Sagrados Corazones	1
Comunidades Cristianas Maristas	1
Movimiento Teresiano Apostólico	1
Movimiento Juvenil La Salle	1
Comunidades Ignacianas	1

Fuente: explotación propia de los cuestionarios de Rivera Moreno (1997).

Tabla 19 (primera parte). Tamaño de las asociaciones plurilocales y transversales de jóvenes en Madrid entre 1982 y 1997

Asociación	Tamaño de Rivera ¹	Tamaño de Vidal ²	Número de sedes	Mínimo/máximo socios
ACG	265	480	15	265/480
ACIT		60	2	60
ACP	30	10	1	10/30
AN		20	5	20
ADSIS	25	24	4	24/25
AGUST	598	1350	15	598/1350
ALCOR	52		2	52
JRC	80	110	2	80/110
ASDE ³	179	230	2	179/230
CAMI	500		4	500
CARIS	35	80	6	35/80
CCMM	231	140	6	140/231
CEMI	84	300	4	84/300
CLARET	479	530	4	479/530
COMB		60	1	60
COMIDPU		30/8 ⁴	1	8/30
CL		360	4	360
CONS		40/10	1	10/40
TFP		60	1	60
CSF	180	350/130	6	130/350
CURS		40	3	40
FAT		24	3	24
COMUN		1250	25	1250
EQUIP		15	1	15
FYJ		60	1	60
FYL		240	3	240
FM	82	35	1	35/82
FOCO	880	310	6	310/880
FNE	50		1	50

Nota 1: la fuente es la explotación propia de cuestionarios de Rivera Moreno (1997). Nota 2: fuente propia. Nota 3: ASDE no es una asociación religiosa pero algunas de sus agrupaciones sí tienen ese fin entre sus especificidades. Nota 4: el dato combinado ofrece los tamaños máximo y mínimo obtenido durante el quinquenio 1982-1997.

Tabla 19 (segunda parte). Tamaño de las asociaciones plurilocales y transversales de jóvenes en Madrid entre 1982 y 1997

Asociación	Tamaño de Rivera ¹	Tamaño de Vidal ²	Número de sedes	Máximo/mínimo socios
GAY		30	1	30
GRUJUX		14	1	14
GBU	30		1	30
HHTT		60	1	60
JJHH	10	250/40 ³	2	10/250
JUFRA	28	90	2	28/90
IBM	85	70	5	70/85
IDENT	120	40	1	40/120
JAC		15	1	15
JEC	70	20	2	20/70
JMV	570	820	15	570/820
JOC	314	200	7	200/314
CAMIL	30		1	30
JUCAR	181	160	3	160/181
JUNIOR	90		4	90
JURD		35	1	35
JER		60	1	60
JVM	213		2	213
LASALL		199	2	199
LM	20	60	7	20/60
LD		80	1	80
MAP	53	90	1	53/90
MARIAN	750		4	750
MARIS	257	350	2	257/350
MCC		40	1	40
MEJ	122	80	4	80/122
MIES	18	65	1	18/65
MISM	70	260	6	70/260
CAYET	45		1	45

Nota 1: la fuente es la explotación propia de cuestionarios de Rivera Moreno (1997). Nota 2: fuente propia. Nota 3: el dato combinado ofrece los tamaños máximo y mínimo obtenido durante el quinquenio 1982-1997.

Tabla 19 (tercera parte). Tamaño de las asociaciones plurilocales y transversales de jóvenes en Madrid entre 1982 y 1997

Asociación	Tamaño de Rivera ¹	Tamaño de Vidal ²	Número de sedes	Máximo/mínimo socios
MFC	10	40	5	10/40
MSC	1906	2400	24	1906/2400
MSM	990	560/130 ³	18	130/990
MTA	25	100	3	25/100
NEOC		750	8	750
OASIS	18	60	2	18/60
OD		600	5	600
ORION	14	20	1	14/20
PI	10		1	10
RC	200	160	2	160/200
REDENT	21	60	1	21/60
MJS	2107	3500	11	2107/3500
MAÏ	225	310	4	225/310
SBP	12	260/40	2	12/260
EURO	112		2	112
SJ	1229	1530	5	1229/1530
SSCC	392		4	392
TRINI	16	27	1	16/27
SPIN	30		2	30
CECOIE		10	2	10
OCASHA		40	1	40
TOTAL DE LAS 79 ASOCIACIONES			315	16.312/23.518 ⁴ 21.349 ⁵

Nota 1: la fuente es la explotación propia de cuestionarios de Rivera Moreno (1997). Nota 2: fuente propia. Nota 3: el dato combinado ofrece los tamaños máximo y mínimo obtenido durante el quinquenio 1982-1997. Nota 4: Resultado de la suma de los tamaños tomando para la primera cifra del par los mínimos y para la segunda los máximos. Nota 5: Suma tomado como válido el dato de la propia fuente (columna Vidal) y en su defecto recogido el cálculo efectuado desde la explotación de los cuestionarios de Rivera Moreno (columna Rivera Moreno). En caso de dos tamaños en el periodo se calculó el tamaño medio.

Tabla 20. Total de miembros y sedes de asociaciones religiosas católicas de jóvenes en el Madrid de 1982 a 1997

Asociaciones	Asociaciones y ubicaciones		Miembros
Asociaciones matriciales unilocales parroquiales	177 asociaciones		10.853
Asociaciones matriciales unilocales colegiales	42 asociaciones		2.586
Asociaciones matriciales plurilocales y transversales	79 asociaciones	315 ubicaciones	21.349
TOTAL	298 asociaciones	534 ubicaciones	34.788

Fuente propia.

ABREVIATURAS DE ASOCIACIONES

Lo que siguen son los nombres y abreviaturas de asociaciones que citamos en el capítulo, en orden alfabético. Nos encontraremos con algunas asociaciones distintas que constan con la misma abreviatura, lo cual significa que la abreviatura designa a una asociación que incluye a las que están expresadas con diferentes nombres. Esa diversidad se debe en unas ocasiones a que alguna asociación se presenta con diferentes nombres y en otras a que son grupos que estimamos integrados en una misma asociación general:

Acción Católica General (ACG), Agustinos (AGUS), Adoración Nocturna (AN), Adsis, Alcor, Alianza del Credo por la Iglesia Perseguida (ACIP), Amigos de Don Bosco (BOSCO), Amigos de Don Orione (ORION), Apostolado de la Oración (APOS), Apostolado Mundial de Fátima (AMF), Asociación Bíblica San Pablo (ABP), Asociación Católica de Propagandistas (ACP), Asociación de Colaboradores de la Institución Teresiana (ACIT), Asociación de Scouts de España (ASDE), Asociación de Teólogos Juan XXIII (JXXIII), Asociación Guías de Madrid (GUIAS), Asociación Halcones de la Amistad (HALCON), Asociación Peregrinos de la Iglesia (PI), Asociación religiosa cristiana (MX1), Caminando (CAMI), Canta y Camina (CAN), Carismáticos (CARS), Carmelo Seglar (CARMEL), Centro de Codificación e Información Escultista (CECOIE), Ciudad de los Muchachos (CIMU), Congregación Estado María Inmaculada (CEMI), Congregación Mariana A.C.I. (ACI), Congregación Mariana de la Asunción (ASUN), Congregación Mariana de Mater Salvatoris (MATER), Congregación Mariana San José de Cluny (CLUNY), Congregación Mariana Santísimo Cristo del Desamparo (CONG), Congregaciones Marianas (CCMM), Comité Oscar Romero (ROMERO), Comunidad de Vida Cristiana (CVX), Comunidad Misionera de los Pueblos (COMIDEPU), Comunidad Misión Juventud (CMJ), Comunidad Seglar Claretiana (CLARET), Comunidades Cristianas Maristas (MARIS), Comunidades Cristianas Populares (CCP), Comunidades Escolapias (ESCOLP), Comunidades Ignacianas (SI), Comunidades Redentoristas (REDENT), Comunión y Liberación (CL), Cooperadores Salesianos (COOPS), Costaleros del Cristo de la Fe (COSTAL), Cristianos en la Enseñanza (ENSEÑ), Cristianos por el Socialismo (CPS), Cristianos por la Paz (CRIPAZ), Cristianos Sin Fronteras (CSF), Cruzada de Santa María (CRUZ), Cruzada Reparadora de Fátima (FATI), Cursillos de Cristiandad (CURS), Ejército Azul de Fátima (FAT), Ekumene, En Común (COMUN), Equipos de Nuestra Señora (EQUI), Exploradores y Guías Scouts de Europa (EURO), Fe y Justicia (FYJ), Fe y Luz (FYL), Fraternidad Nueva Evangelización (FNE), Franciscanos de María (FM), Fraternidad Agustina Recoleta Seglar (RECOLT), Fraternidad Cristiana de Enfermos (ENFER), Fraternidad Marianista (MARIAN), Fraternidad Seglar Agustiniana (AGUST2), Fraternidad Seglar Carlos de Foucauld (FOUC), Fraternidad Seglar Franciscana (FSF), Fraternidades Obreras Franciscanas (FOF), Grupo Gay Cristiano (GAY), Grupos Bíblicos Universitarios (GBU), Grupos de Animación Misionera Combonianos (COMB), Grupos Espiritanos (ESPRIT), Grupos Misioneros de la Consolata (CONS), Grupos de Oración de Mendizábal (MENDIZ), Talleres de Oración de Larrañaga (LARRAÑ), Grupos de Promoción Juvenil (GRUJUX), Grupos Spinola (SPIN), Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC), Hermandades del Trabajo (HHTT), Hermandades Profesionales (HHPP), Iglesia de Base de Madrid (IBM), Juve (RC), Jóvenes de los Sagrados Corazones (SSCC), Jóvenes de San Camilo (CAMIL), Jóvenes de San Cayetano (CAYET), Jóvenes Maestros Cristianos (MAEST), Jóvenes por el Reino de Cristo (JRC), Justicia y Paz (JPAX), Juventud Carmelita (JUCAR), Juventud de Acción Católica (JAC), Juventud

de Acción Católica Independiente (JACI), Juventud de Vicenta María (JVM), Juventud Estudiante Católica (JAC), Juventud Eucarística Reparadora (JER), Juventud Franciscana (JUFRA), Juventud Hospitalaria (JJHH), Juventud Idente (IDENT), Juventud Mariana Vicenciana (JMV), Juventud Obrera Cristiana (JOC), Juventud Unida Rumbo a Dios (JURD), Laicado Trinitario (TRINI), Laorga, Legión de María (LM), Lumen Dei (LD), Neocatecumenales (NEOC), Mensajeros de la Paz (MENS), Mies, Milicia de Santa María (MISM), Montañeros de Santa María (MSM), Movimiento Apostólico Gitano (MAG), Movimiento Apostólico Parroquial (MAP), Movimiento Apostólico Seglar (MAS), Movimiento Apostólico Schönstatt (MAÖ), Movimiento Calasancio (CAMI), Movimiento Católico del Empleado (MCE), Movimiento Católico Español (MCESP), Movimiento Cultural Cristiano (MCC), Movimiento de Educadores Milanianos (MILANI), Movimiento Eucarístico Juvenil (MEJ), Movimiento Familiar Cristiano (MFC), Movimiento Focolar (FOCO), Movimiento Fuego Nuevo (FUEGO), Movimiento Junior de Acción Católica (JUNIOR), Movimiento Juvenil Agustino (AGUST), Movimiento Juvenil Concepcionista (CONCHA), Movimiento Juvenil Dominicano (DOMINI), Movimiento Juvenil La Salle (LASALL), Movimiento Juvenil Salesiano (MJS), Movimiento Neocatecumenal (NEOC), Movimiento Misionero Nuevo Mundo (NUMUN), Movimiento por el Celibato Opcional (MOCEOP), Movimiento Teresiano de Apostolado (MTA), Movimiento Scout Católico (MSC), Mujeres Católicas Separadas (SEPAR), Oasis, Obra de María (FOCO), Ocasha, Opus Dei (OD), Orden Tercera del Carmen (CARME3), Orden Tercera de San Agustín (AGUST3), Orden Tercera de Santo Domingo (DOMIN3), Orden Tercera Franciscana (FRAN3), Peregrinos de la Iglesia (PI), Regnum Christi (RC), Renovación Carismática (CARIS), Sagrados Corazones (SSCC), Salesianos (SALS), Salvatorianos (SALV), Scouts (SCOU), Scouts Baden Powell (SBP), Scouts de Europa (EURO), Sociedad San Vicente de Paúl (VICEN), Testimonio 2000 (T2000), Tradición, Familia y Propiedad Ntra. Sra. de Covadonga (TFP), Unión de Enfermos Misioneros (ENMIS), Unión Eucarística Reparadora (UER), Verbum Dei (VD), Vida Ascendente (ASCE), Voluntariados de San Vicente Paúl (VICE).

SEGUNDA PARTE: ANÁLISIS DE CLASE DEL ASOCIACIONISMO

CAPITULO 3. ANÁLISIS DE LA ASOCIACIÓN CLASAL

PRIMERA PARTE: ANÁLISIS DE CLASE DEL ASOCIACIONISMO

1. La noción de clase social

Una vez acotado el campo conceptual del asociacionismo religioso católico, hemos de aclarar la noción que usamos de clase social y el papel de esta variable independiente en relación al objeto que estudiamos. Por clase entenderemos el conjunto de elementos que comparten una posición social dependiente de la posición de otro conjunto de elementos. Una posición es un lugar en una trama de relaciones que en este caso son de dependencia, es decir, relaciones del tipo funcional o simbiótico, según Boudon (1968) o Hawley (1966) respectivamente. El elemento que ocupa esa posición puede ser un individuo, un grupo o una categoría descorporada. Por categoría descorporada voy a entender aquellos conjuntos de elementos que no forman un grupo corporado entre sí, que carecen de relaciones grupales entre sí²⁰⁰.

En algunas de las tradiciones sociológicas que hemos recibido la clase era exclusivamente las dependencias de individuos en virtud de relaciones económicas. Desde la perspectiva que adoptamos, hay tantas clases como tipos de conjuntos diferentes originados por distintas dependencias entre individuos, corporaciones o categorías descorporadas. Al ser un concepto que relaciona posiciones, necesitaremos un ente que englobe cada uno de esos tipos de conjunto de relaciones en virtud de cada dependencia. Esa entidad es la cadena. Coincide en parte con lo que Carabaña denomina "esquema de clase". Una cadena es una red de posiciones y una cadena de clase es la red que forma una relación de dependencia entre dos o más clases.

Cada conjunto de posiciones de elementos puede adoptar dos formas. La primera es la mencionada categoría descorporada en la que los elementos carecen de relaciones entre sí en virtud del atributo que causa la dependencia con otro conjunto. Serían, siguiendo los términos de Carabaña (1994:276) "una clase en sí, y nada más: ni siquiera es una clase para otros y tampoco una clase para sí." Su carácter de clase lo daría la relación con otro conjunto de elementos: el atributo que los constituye como clase se activa precisamente en relación al otro. La clase es un concepto necesariamente relacional.

En la segunda tenemos grupos de individuos que pueden ser corporaciones en virtud del atributo que les hace dependientes de otro conjunto, según la distinción que hemos formulado en el capítulo de conceptualización de la asociación. En caso que los individuos formen grupo corporado, la clase es claramente además de clase en sí, clase para sí y para los otros.

Esa red relacional puede ser de distintos tipos. En el caso de las clases descorporadas, las relaciones pueden ser entre los elementos o entre las categorías mediante una entidad como el Estado. En el caso de que la clase forme un grupo corporado la relación puede ser entre los elementos y/o entre las corporaciones.

²⁰⁰ Como afirma Julio Carabaña, "su relación con los otros es por el mero número." (1995:123).

Las relaciones son entre posiciones de elementos y por lo tanto no agota ni las posiciones del elemento ni las relaciones con los elementos de la otra clase de la estructura. Así, las clases económicas no monopolizan las posiciones de los individuos ni agotan las relaciones entre, por ejemplo, capitalistas y obreros. No existe una cadena única que aúne en una sola relación de dependencia las relaciones entre ambos conjuntos. Es decir, no existe una única cadena de clase para toda la sociedad sino que las cadenas son múltiples y cada una configura un esquema de clases no necesariamente similar pero tampoco necesariamente diferente.

Una cadena de clase es una relación de dependencia entre elementos. Es dependencia puede tomar diversos modos relacionales. En cada cadena de clase pueden darse relaciones de explotación, relaciones de dominación y relaciones de alienación, además de otras relaciones de colaboración, de donación, de competencia, de grupo corporado, etc. Una dependencia no es únicamente de explotación o de donación sino que puede configurarse de forma compleja, ambigua y contradictoria.

Las cadenas de clase se insertan en un contexto en el que explican diversos fenómenos y ese contexto caracteriza e influye sobre las relaciones de clase y la situación corporativa de los conjuntos. Por situación corporativa entendemos el estado de descorporación o corporación de una clase. Esos contextos los vamos a definir como estructura en el sentido que expresa Carabaña (1995:122): un conjunto de relaciones simbióticas entre elementos, es decir, un conjunto de cadenas de clase entre elementos en un contexto concreto. Dichos elementos son individuos, corporaciones, organizaciones, otras estructuras o acciones.

En realidad lo que ha cambiado con el reordenamiento nominal que proponemos en el anterior párrafo no es la realidad sino nuestra perspectiva de la misma. Antes la observábamos desde las relaciones entre elementos, relaciones que denominamos de clase y que distribuye a las unidades en conjuntos que llamamos clases. Esas clases pueden formar corporaciones o simples categorías grupalmente desarticuladas. Ahora la perspectiva es la estructura y la unidad. Observamos, pues qué tipo de cadenas se presentan en cada estructura y qué tipo de cadenas afectan a cada elemento. Ya hemos adelantado que ni una estructura ni un elemento están monopolizados por una única cadena de clase sino que concursan varias cadenas.

Todo el conjunto de cadenas forman la estratificación social de una comunidad local, sociedad-estado, diversas regiones continentales o sociedad mundial. La estratificación superpone diversas cadenas contextualizadas en estructuras concretas que la forman. A fin de cuentas, la estratificación es un tipo de estructura de carácter global, que incluye todos los contextos en un territorio. La estratificación general es caótica y cruza de forma desordenada diversas estructuras. Algunas estratificaciones tienen estructuras que regulan un orden concreto. En las sociedades de estratificación cerrada las estructuras suelen estar muy dominadas por la centralidad de una cadena que explica la distribución de elementos en las posiciones de otras cadenas. Por ejemplo, la sociedad sudafricana del Apartheid regulaba desde la cadena de etnia gran parte de la asignación del resto de las cadenas de clase. Hay cadenas de clase que intervienen en otras cadenas de clase como un factor de movilidad interposicional. Hay dependencias de clase que tienen un papel como explicación de otras dependencias que generan diversas cadenas de clase.

Cada una de esas cadenas mantiene diferentes relaciones con las otras cadenas. Unas explican a otras en mayor o menor grado; los individuos son más o menos conscientes de su presencia en su posición o en el del grupo corporado a que pertenece en virtud del atributo de referencia; se integran en un sentido cultural a través de la identidad en mayor o menor grado.

Las estructuras se clasifican en virtud de distintos tipos de cadenas de clase y de distintos tipos de elementos que forman esas clases. Esas relaciones simbióticas pueden formar organizaciones compuestas por posiciones reguladas con individuos que las desempeñan o pueden formar también mercados que son relaciones simbióticas pero que no suponen una ordenación de posiciones sino una interdependencia (en el sentido de Boudon, 1968) en la que los elementos son acciones de individuos o entidades colectivas.

La diferencia entre las cadenas y los esquemas de clases es que las cadenas son distribuciones relacionales en virtud de un factor de dependencia, mientras que los esquemas de clase pueden comprender el número de cadenas que considere oportuno con el fin de explicar la situación de una determinada estructura social o de la estratificación social. Los esquemas son un operación de explicación de la estratificación o de una estructura concreta y las cadenas son una operación de descripción de una relación de clase. Una cadena de clase no agota las relaciones que se dan en una estructura social ni tiene la intención. Como mucho se dirá que una cadena de clase es explicativa de otras cadenas de clase. Un esquema de clase tiene la intención de explicar la estructura a partir de una serie de relaciones asignadas a un elemento. Varias "clases de cadena" pueden verse reunidas en un elemento que es su titular para formar una "clase de esquema", es decir una nueva reconfiguración de clases formadas a partir de varias cadenas.

Puede darse un esquema de clase que tome como único compuesto una cadena de clase. Están dentro de la tradición heredada propuestas que consideraban como esquema de clase la cadena de explotación económica en virtud de la propiedad de los medios de producción. Otras consideran que el esquema de clase se determina por la cualificación. Otros esquemas requieren cadenas de clases que necesariamente formen corporaciones. En estos casos cadena y esquema se refieren a la misma distribución relacional pero no son necesariamente coincidentes.

Es importante la descripción de las cadenas de clase, pero también son importantes los esquemas que expliquen la estratificación u otros fenómenos sociales como el hecho asociativo que nos ocupa. De ahí la necesidad de clasificar tipos de estructuras y cadenas

Asumimos la clasificación que propone Julio Carabaña (1994 y 1995) que tiene la virtud de integrar una visión comprensiva de clase social. Carabaña hace la sugerencia de "usar el término 'clases sociales' para cualesquiera conjuntos de propiedades con tal de que sean 'sociales' y utilizar una denominación específica para cada tipo de clases." (1994:276). Distingue tres tipos de estructuras (Carabaña, 1995): estructuras de tipo económico, estructuras de tipo propiamente social o comunitaria y estructuras de tipo cívico o político. En general podríamos denominarlo clases económicas, clases comunitarias (Carabaña, 1994:274) y clases políticas. Dentro de cada estructura se dan diversas cadenas de clase.

1. En las estructuras de tipo económico que menciona Carabaña (1994), considerando las diferenciaciones semánticas que hemos establecido anteriormente, encontramos cadenas recursivas, cadenas mercantiles y cadenas produccionales. En estas cadenas el elemento es el individuo que defiende determinados intereses materiales.
 - 1.1. Las cadenas recursivas se forman a partir del capital de los individuos. La dependencia en este caso se da por el principio de escasez y los conjuntos son categorías descorporadas meramente distributivas. En las cadenas recursivas podemos encontrar distintas cadenas en virtud del tipo de capital: patrimonio enajenable, capital humano, capitales sociales, etc. La estructura recursiva es un esquema adoptado en numerosos esquemas que toman el ingreso o patrimonio como factor independiente central o en aquellos que ponen (como Parkin, 1971) la profesionalidad como regulador principal.
 - 1.2. Las cadenas mercantiles o "de los mercados de factores de producción" (Carabaña, 1995:126) son las posiciones de interacción en la estructura del mercado. Los individuos actúan con estrategias de intercambio de sus recursos en las relaciones de mercado, lo que determina su posición. Unos venden fuerza de trabajo que otros intercambian por capital, bienes o servicios, por ejemplo. Desde esas posiciones de mercado Weber establecía prioritariamente su esquema de clases. Son categorías descorporadas susceptibles de grupo corporado (los tenderos contra los mayoristas, por caso) en las que los elementos se relacionan por la acción de intercambio, no por una posición.
 - 1.3. Las cadenas produccionales son aquellas posiciones definidas por las relaciones de producción dentro de una organización. Las distintas clases que hay en una organización productiva se configuran por "las distintas combinaciones de profesión y capital en que pueden entrar o encontrarse las personas." (Carabaña, 1994:278). Son los conjuntos más susceptibles de corporación dentro de y entre las organizaciones y son la base del esquema marxista de clases.
2. Las clases comunitarias. Mientras que la unidad de las estructuras económicas son los individuos, el elemento de las cadenas comunitarias o propiamente sociales es tanto el individuo como la familia, que integra al individuo en el seno de una estructura funcional sin movilidad interposicional como es la familia de origen y la posible de destino. Las familias viven insertas en comunidades locales, donde se constituyen cadenas que relacionan unos conjuntos de familias con otros en función de distintas distinciones de estilos de vida. Las estructuras comunitarias están formadas por clases o estatus que no defienden intereses materiales sino distinciones. Esa distinción viene generada desde los recursos económicos pero también por los gustos (las elecciones consuntivas) asociados a la identidad (que a su vez pueden estar causados por diversos factores de naturaleza económica o cultural). Carabaña (1994:280) distingue de forma útil entre modo, nivel y estilo de vida en las familias. El modo de vida son las decisiones que una familia toma sobre sus recursos disponibles. Los criterios formativos del modo de vida son la capacidad recursiva y la estrategia de uso. El nivel de vida depende de los recursos y, por contra, el estilo de vida depende de los gustos. Como es sabido, Bourdieu (1979) afirma que el gusto es el criterio de discernimiento de la distinción. El nivel de vida no configura

el estilo de vida pero lo limita estableciendo una continuidad causal entre clases económicas y clases comunitarias. Las familias forman clases según la cadena de nivel de vida, que es una distinción universal (esta cadena es la clase específicamente social); y según la cadena de estilo de vida que es una distinción particular o local dentro de una comunidad local específica (esta cadena es la clase estrictamente comunitaria). Clase comunitaria ha recibido diversos nombres por numerosos estudiosos: especialmente *grupos de estatus*. En nuestro campo del asociacionismo mayoritariamente los autores que usan el factor de clase social lo emplean en este sentido de clase comunitaria tal como lo hace de forma ejemplar Pierre Bourdieu (1979).

3. Las clases políticas o cívicas. Es una sola estructura en la que los elementos son redes, corporaciones u organizaciones que se relacionan a través de mediaciones de la esfera política de la comunidad local o del Estado. A veces se forman a partir de las clases económicas y en otras ocasiones desde las clases comunitarias dando lugar a actores políticos con forma de clase social.

2. Análisis de clase del asociacionismo

La sociología reciente se ha centrado, como apunta Juan Jesús González (1991A:4), en las relaciones entre el estado y la sociedad civil a través de los fascinantes discursos del neocorporatismo, nuevos movimientos sociales, el retorno de la sociedad civil o la desaparición de las clases económicas como agencia, con lo que el debate en torno a la sociedad de clases ha sido desplazado afirmando la relativización drástica de la relevancia de los efectos de las clases económicas sobre la división social en su conjunto. Por su parte, la literatura sobre asociacionismo se ha centrado en las formas de comunicación entre agencias y sujetos, en la identidad y en el cálculo de la elección de participación social²⁰¹.

En el curso de los estudios sobre asociacionismo se detecta la carencia de un marco teórico en donde enmarcar la relación entre clase y asociación y una dejación del análisis de clase como factor configurador del hecho asociativo. Para comprobar esa ausencia podemos hacer varias calas. Atendamos, por caso, a la serie de publicaciones suscitadas en Francia en los años setenta con objeto de un tiempo de debate público sobre la crisis del asociacionismo y el anacronismo legislativo al efecto (dos revistas, *Informations Sociales* y *Projet*, dedicaron dos monográficos de gran calidad que recogen el estado de la cuestión asociativa en ese momento: VV.AA., 1974 y *Projet*, 1976). Otra comprobación de esa minusvaloración la podemos hacer si leemos los textos que emergieron con motivo de la celebración del Año Internacional de la Juventud. Si analizamos los textos anglosajones de la época observamos que en el análisis sobre asociacionismo hay una irrelevancia o ausencia casi total del factor de clase social a la hora de describir y dar explicación al hecho (Youth Policy Committee, 1984).

Casi la misma relevancia podemos observar si analizamos el panorama español actual. Si, por ejemplo, hacemos una lectura a fondo del colectivo editado por la Revista Documentación

²⁰¹ Miguel Angel Caínzos (1989:86) habla de "la transición del paradigma de la distribución al paradigma de las formas de vida o, si se prefiere, el paso de las luchas económicas a las luchas en torno a las estructuras comunicativas".

Social editada por Cáritas Española y, por la cultura sociológica de la editora y los autores, cercana a explicaciones clasistas, constataremos que en el análisis general hay una sonora ausencia del hecho de clase (Documentación Social, 1994). En algunos de los textos generales españoles de años anteriores como la serie auspiciada desde el entorno del Comité Español para el Bienestar Social (Demetrio Casado en 1989, 1991 y 1992) no hay ningún tratamiento sobre la incidencia de esta variable.

Se puede encontrar un tratamiento exhaustivo del factor de clase social en algunos textos especialmente de la literatura americana de los años cincuenta y en la tradición gramsciana. Principalmente en los artículos promovidos por los editores americanos de los años 50 bajo la influyente labor de Rose, Goldhamer y Babchuck. La más importante presencia del factor de clase en la realidad asociativa está indirectamente trabajado en la discusión sobre nuevos movimientos sociales entre cognitivistas y recursistas. También, ya en nuestro país, en algunos textos de los intentos de recomposición de teorías clasistas de la organización (en España, por ejemplo, el entorno del Congreso Internacional sobre Movimientos Sociales entre los que resaltan Rodríguez Villasante o Tomás Alberich) o también se registra el factor de clase en las series de descripciones estadísticas que han ido editándose durante los años ochenta (aportaciones detalladas las hallamos casi exclusivamente en los trabajos que elabora Rafael Prieto Lacaci a caballo de los años ochenta y noventa).

La apertura del debate sobre las clases en los años ochenta con la afirmación de la pertinencia del análisis de clase como "nudo de relaciones y prácticas sociales [que] tiene efectos estables y concretos sobre los sujetos, y [que] tiene, por ende, capacidad explicativa de una multiplicidad de características atribuibles a estos sujetos" (J.J. González, 1991B:46), ha desafiado a los estudiosos a acentuar la sensibilidad del modelo de análisis de clase para que sea explicativo de la dinámica social, en nuestro caso de las asociaciones como forma de la vida civil.

Nuestra intención es conocer cómo la estructura de clase "tiene efectos estables y concretos" (en expresión de E.O. Wright) sobre la asociación, así como en las relaciones entre asociaciones, es decir, en la trama de la sociedad civil que influye de nuevo en la estructura de clase comunitaria siendo un elemento configurador de los estatus en el modo y estilo de vida. La mayor parte del material que presentamos no es original, aunque sí lo sea la comprobación del mismo en el campo de estudio específico que analizamos. Si presentamos el material sobre asociacionismo y clase social, focalizado especialmente sobre el asociacionismo religioso católico de los jóvenes en el Madrid entre 1982 y 1997, es porque nunca lo hemos visto ni sistematizado ni unido en un solo cuerpo. En esto creemos que ya reside una cierta contribución del presente trabajo.

Para plantear las cuestiones que nos formulamos, debemos previamente aclarar el marco de relación entre la clase y las asociaciones religiosas católicas teniendo en cuenta que la clase social es en nuestro estudio la variable independiente.

3. Corporaciones clasistas y clasales

Hay un primer tipo de asociaciones, desde la perspectiva de los tipos de estructuras de clases. Las corporaciones que se forman desde principios de similitud de clase económica son actores dentro de la esfera del mercado y defienden intereses materiales de carácter económico. Estas son asociaciones clasistas en el sentido de las cadenas económicas, especialmente corporaciones produccionales.

Cuando las asociaciones se forman en virtud de una igualdad de estatus, por ocupar similares posiciones en la estructura de la comunidad, defienden no intereses económicos sino defienden distinciones entre individuos y familias. Algunos casos que cumplen estas características son los casinos y clubs, asociaciones culturales, asociaciones deportivas, etc. Son también asociaciones clasistas pero en el sentido de asociaciones de estatus. Funcionan en el campo de lo social o comunitario por lo cual dividen a la población y defienden esa separación distintiva. Por eso de estas asociaciones puede decirse que son estructuradas por la clase social y a la vez son estructurantes de la misma. La afiliación y vida asociativa forma parte del *habitus* tal como lo define Bourdieu (un conjunto de pautas socio-culturales que conforman un estilo de vida asociado a una posición de clase comunitaria) y por tanto se prestan al análisis de clase de ese autor.

Los dos tipos de asociaciones anteriores se forman sobre el criterio adscriptivo de clase sea económica o comunitaria. Pero hay un tercer tipo de asociaciones que no son grupos corporados clasistas en el sentido de que no agrupan a gentes con posiciones homólogas en ninguna estructura sino que admiten a cualquier persona que cumpla las condiciones pertinentes para realizar los fines de tipo universalista que se proponen. Son asociaciones universalistas. El mejor ejemplo son las corporaciones religiosas universales o de salvación en general.

Pero estas asociaciones actúan en el seno de comunidades locales y por tanto sus miembros se ven incluidos en clases comunitarias caracterizando a su vez a las asociaciones a que pertenecen con su estatus particular. La clase social ejerce su ascendente en distintos niveles del orden del grupo corporado, también en las universalistas: en la morfología de administración, los procesos de cambio, la selección de los miembros incluidos y excluidos, las identidades, etc. Estas asociaciones universalistas sufren una tensión en su interior ya que por un lado procuran una inclusión universal y por otra están atravesadas por cadenas de distinción que configuran al grupo corporado desde modelos asociativos clasistas comunitarios.

Una asociación universalista como la Iglesia católica dispone de asociaciones (e incluso estados) en su interior con una relación compleja con la sociedad civil a las que se afilian parte de los fieles católicos. Esas asociaciones bien coinciden con los fines universalistas de la Iglesia pretendiendo incorporar al mayor número de cristianos posible; o bien se forman bajo un criterio de adscripción particularista. Esos criterios son diversos: género, edad, carisma, territorio, etc. La tensión entre universalismo y particularismo se acentúa cuando esos criterios se vuelven socialmente ilegítimos ya que estas asociaciones hacen distinciones que la sociedad no hace. Por ejemplo, la adscripción por género mientras que la sociedad forma corporaciones *inclusivamente mixtas*. La clase social es una de esas particularizaciones socialmente ilegítimas ante el fin universalista de la Iglesia.

Todas las asociaciones son susceptibles de observar las regularidades fenoménicas que se explican por el factor de clase. Desde esa búsqueda de regularidades, toda asociación es perceptible del análisis de clase, lo que no significa que ese factor de clase explique la estructura total de la asociación.

Entre las asociaciones religiosas católicas existen asociaciones clasistas en el sentido comunitario, con una adscripción consciente. Hay asociaciones religiosas que requieren del candidato una condición de clase determinada y tienen fines religiosos particularizados en la defensa de una clase determinada. Resuelven la tensión entre universalismo y particularismo con una opción a favor del último aunque sus proyecciones futuras sean universalistas. Cuando las asociaciones elaboran además un discurso corporativo sobre su particularismo de clase estamos ante asociaciones clasistas. Y hay otras asociaciones que no reconocen o rechazan su particularismo de clase pero que igualmente cumplen en la comunidad una *función de distinción*. A estas últimas asociaciones vamos a denominarlas asociaciones clasales.

4. El tabú clasista

En el segmento de zona civil católica que estudiamos nos encontramos con que la influencia del factor de clase social es un fenómeno de gran importancia al que, en cambio, se le minusvalora como factor explicativo de muchos fenómenos presentes en las asociaciones. Ese factor no es ponderado en los escritos sobre asociacionismo con la crucialidad que tiene. Lo normal es que en los análisis sobre asociacionismo religioso no sea mencionado o tratado como una característica anecdótica. En algunos textos, sobre todo los relacionados con la corriente liberacionista latinoamericana y con la tradición obrerista europea, ambas de tradición sociológica marxista, se le tiene muy presente desde una clave preferentemente de clases productivas como esquema de clase.

La clase social ha llegado a convertirse en un tabú en muchas asociaciones por los conflictos que despertó en el pasado y por su capacidad reactiva del potencial crítico o disgregador que pueda causar en el interior de la asociación o en sus relaciones con la sociedad. Frente a esos miedos, constatados en los discursos analizados en el seno de asociaciones católicas, los fenómenos de clase se convierten con corrección al orden aclasal²⁰² a través de diferentes procesos como los escrúpulos, fetiches, simulaciones, etc. La presencia de pruebas sobre el peso del hecho clasal se sublima o reprime detrás de efectos peculiares que mediatizan los intereses materiales, reinterpretan narrativamente las experiencias vividas y desfiguran las alianzas y estrategias colectivas.

5. Una cuestión doble

A partir de estas formulaciones, la tesis se plantea dos grandes cuestiones:

1. La cuestión de la importancia de las asociaciones para las clases comunitarias, de su función para su formación y de sus efectos sobre ellas.

²⁰² Por orden aclasal vamos a entender aquellas situaciones en las que los sujetos han establecido la creencia de que la clase social no influye en absoluto en la vida cotidiana de la corporación.

2. La cuestión recíproca de la importancia de las clases para las asociaciones o modos de lo clasal en dichas corporaciones.

La asociación es un hecho estructurado clasalmente y estructurante de la división de clases al unísono; un hecho enclasado y enclasante. La asociación es un estratificador estratificado; como afirma Bourdieu del habitus, es una "estructura estructurante". La dificultad para explicar el fenómeno asociativo crece al revelarse el carácter independiente y dependiente a la vez de la clase social.

Esta cuestión de doble cara (si miramos hacia atrás la asociación es un hecho enclasado; si miramos hacia adelante es un hecho enclasante) se puede plantear a dos niveles analíticos: el de los individuos y el de las asociaciones.

Desde la perspectiva de las asociaciones, queremos sistematizar las diferencias que se han observado en la comunidad científica entre asociaciones en razón de la clase y averiguar hasta qué punto se dan esas diferencias en la muestra que hemos escogido de asociaciones religiosas católicas en que participan jóvenes presentes en Madrid entre 1982 y 1997. También cuáles son sus narraciones sobre el hecho clasal y las estrategias que adoptan en relación a los intereses materiales.

Respecto a los individuos, en las asociaciones, clasistas y clasales, se desarrollan mecanismos de distinción tanto en los procesos de inclusión y exclusión de la afiliación como en la diferenciación interna que reproduce las divisiones de clase comunitaria. La investigación se plantea contrastar actualmente hasta qué punto los mecanismos de admisión y exclusión funcionan en realidad con criterios de clase latentes o manifiestos en las asociaciones clasales. También averigua en qué medida la diferenciación interna de las asociaciones que estudiamos reproduce la de la clase comunitaria.

La segregación y capitalización de asociados, el papel estratificador en la comunidad local, la morfología corporativa y la conciencia de clase son las grandes cuestiones por las que la clase estructura a la asociación.

SEGUNDA PARTE: EL HOMOCLASISMO

1. Conocimiento de asociaciones

El conocimiento de las asociaciones podría enfocarse desde las dos perspectivas, individual y corporativa. Corporativamente, la personalidad social y mediática de las asociaciones es diferente. Cada asociación general dispone de un nivel de recursos de presentación pública dependiendo sobre todo de dos factores. Primero, el acceso a la presencia en los medios de comunicación convencionales como información y la propia disposición de recursos publicitarios. Segundo, la capacidad interna de la propia entidad para aclarar su personalidad social y tomar la decisión de darse a conocer. Este es un aspecto que trataremos posteriormente, ya que en este paso nos interesa la perspectiva del individuo.

La disponibilidad de información sobre asociaciones es un primer recurso asociativo de los ciudadanos que está desigualmente repartido. El banco de asociaciones de las que se tiene noticia y la percepción de las posibilidades de acceso forma la gama de posibles entidades a que recurrir; es una primera formulación del capital asociativo de un individuo. Esa desigualdad de conocimiento está testificada para el caso de los jóvenes por varios estudios como el del Gabinet d'estudis 2000 JOVE (1988) que sostiene que a menos clase, menos se ha escuchado hablar de asociaciones específicas sino de asociacionismo general. Para demostrar que la información sobre asociaciones está desigualmente distribuida siguiendo demarcaciones de clase comunitaria hay dos hipótesis la segunda de las cuales tiene una variante más minuciosa. La primera hipótesis formula que la progresión numérica sigue criterios de adscripción de clase. La segunda hipótesis afirma que según la clase comunitaria de un individuo, éste conocerá especialmente asociaciones ligadas a un tipo determinado. No es debida al azar la distribución de asociaciones que conocen los individuos y familias adscritas a cada clase comunitaria. En las exploraciones llevadas a cabo en diferentes asociaciones religiosas parroquiales de barrios de Madrid²⁰³ y en los movimientos católicos, se comprobó que conforme se elevaba la clase comunitaria se hacía más complejo el cuadro no sólo de asociaciones religiosas juveniles conocidas sino la referencia a personas que se conocen que pertenezcan a alguno de esos movimientos.

En las zonas con menor clase comunitaria, el conocimiento entre miembros de distintas asociaciones religiosas es menor que en otros barrios y distritos con mayor estatus. Hay dos características que captaron la atención. Primera, en las asociaciones de barrio bajo el cuadro de asociaciones que se conocen no es el de las asociaciones que están en la misma zona sino un esquema estereotipado formado por el Opus Dei, Neocatecumenales, grupos de colegios en general y la Iglesia de Base. Excepto entre los representantes de esas asociaciones, que sí mantienen relaciones con algunas otras asociaciones, la generalidad no identifica muchas asociaciones.

Por contra, en los diálogos con grupos de barrios de estatus alto, había un conocimiento de más asociaciones y de más tipos distintos. Se establecían y diferenciaban entre las asociaciones propias de los diferentes entornos de instituciones religiosas (Jesuitas, Agustinos, Salesianos, etc.), entre asociaciones de estatus alto en general (Comunión y Liberación y Opus Dei) y entre asociaciones generales (Cristianos sin Fronteras, Carismáticos, Neocatecumenales y Acción Católica). Es llamativo que en el momento de dar cuenta de asociaciones religiosas se coincidiera en señalar la Iglesia de Base como la única asociación popular. Es decir, que entre las personas pertenecientes a asociaciones católicas de barrios de estatus medio alto y alto, hay un conocimiento menos estereotipado en relación a su propio entorno, que es bastante conocido, y agudamente estereotipado para los barrios populares.

²⁰³ Centro (Universidad, Justicia, Palacio y Embajadores), Arganzuela (Legazpi), Retiro (Jerónimos, Estrella, Goya y Pacífico), Salamanca (Recoletos, Fuente del Berro, Lista, Castellana y El Viso), Chamartín (Castilla, Hispanoamérica, Nueva España y Prosperidad), Chamberí (Gaztambide, Almagro, Ríos Rosas y Cuatro Caminos), Tetuán (Bellas Vistas y Almenara), Fuencarral (El Pilar y Mirasierra), Moncloa (Casa de Campo, Valdezarza y Ciudad Universitaria), Latina (Aguilas y Aluche), Carabanchel (Buena Vista), Usera (Orcasur, San Fermín y Moscardó), Puente de Vallecas (San Diego, Entrevías, Palomeras Bajas y Portazgo), Moratalaz (Vinateros), Ciudad Lineal (Pueblo Nuevo, Concepción, Pinar del Rey, Colina, Quintana y Ventas), Hortaleza (Palomas, Canillas, Santiago Apóstol y Pinar del Rey), Villaverde (San Andrés y Almendrales), Vicálvaro, San Blas (Salvador y Canillejas), El Escorial, Majadahonda y Pozuelo de Alarcón.

Las conclusiones de nuestra exploración por los diferentes grupos, asociaciones y colectivos formados específicamente para el socioanálisis son cuatro: a más estatus se conocen más asociaciones religiosas; a menos estatus hay un conocimiento más estereotipado de carácter generalista; a más estatus se conocen más las asociaciones religiosas del propio entorno; a más estatus hay un conocimiento más estereotipado de lo popular.

2. Asociatividad²⁰⁴

Un segundo paso es avanzar del conocimiento de asociaciones a la afiliación a las mismas. Si distribuimos la población por categorías clasales en los grados de asociatividad general se comprobará que el reparto es marcadamente desigual. El principio central afirma que a mayor categoría de clase social, mayor tasa de afiliación a asociaciones²⁰⁵.

Tanto en indicadores de clase objetiva como subjetiva²⁰⁶, la progresión proporcional se mantiene directa. Los cuestionamientos de la correlación entre ambas variables se concreta en las críticas de Freeman y otros (1957) sobre la baja correlación entre clase y asociatividad. Una lectura atenta de ese texto en que participa Freeman nos muestra que finalmente los autores señalan que el problema está en la conceptualización de clase que se tenga. En efecto, a lo largo del historial de la hipótesis de la asociatividad y la clase se han tomado como indicadores de clase elementos tan laterales como la propiedad de la vivienda o la disponibilidad de equipamientos de hogar.

La clase no sólo es significativa sino que asociada con la educación es la variable que mejor explica la asociatividad: "En resumen debemos decir que la actividad no se correlaciona, de forma significativa, con la pertenencia a asociaciones y que son, por el contrario, la clase social y el nivel de estudios, como variables asociadas, las que explican en mayor medida el fenómeno asociativo." González y Arribas (1987:265).

Otro factor a tener en cuenta pero para el que carecemos de información es si el efecto clasista se atenúa o acentúa entre las personas que acuden a actividades (simpatizantes) sin ser socios registrados del grupo corporado. Por lo que supone de reto a las asociaciones convencionales, la figura del *simpatizante*, elevada por los nuevos movimientos sociales, despierta un creciente interés para los promotores de aquéllas.

La clasalidad de la asociatividad es una hipótesis que se mantiene serialmente de forma muy sólida²⁰⁷ y con un escalamiento no sólo entre categorías primarias de clase sino con la

²⁰⁴ "Asociatividad" es la expresión puesta en circulación por J.J. Linz (1971) para significar un indicador que mide el grado de participación en asociaciones a través de los factores de afiliación a, al menos, una asociación.

²⁰⁵ Rose (1967:218), Merrill (1969:57), Prieto Lacaci (1993:198), Sanahuja (1991:106), Ogburn y Nimkoff (1958:490), Mayer (1955-58), Komarovsky (1946), FOESSA (1966 y 1970), Dotson (1951 y 1953), Barber (1949 y 1957:149), Beaud (1984), Hayes (1983:169), Orizo (1991:136), González Blasco y González-Anleo (1992:109), Elzo (1994), etc.

²⁰⁶ Ver, por ejemplo, Buceta (1966).

²⁰⁷ "La pauta de participación no se alteró demasiado en estos últimos años, ni parecen existir perspectivas de que se modifique." Rose (1967:238).

segmentación interna de cada clase en cuestión: "dentro de cada clase social, se asocian lo que tienen ocupaciones más prestigiosas, socialmente hablando: dentro de la clase obrera, los cualificados; dentro de la clase media, la nueva clase media -profesionales liberales, mandos intermedios-; y dentro de la clase alta también los que tienen profesiones de mayor estatus -ejecutivos/directivos." (Prieto Fernández, 1994:92-93).

La cuestión más relevante no es sólo el hecho de la proporcionalidad progresiva de la asociatividad, sino que el asociacionismo es un fenómeno sobre todo de clase media alta, encontrándose una sobrerrepresentación de dichos sectores en todos los tipos de asociacionismo excepto en el sindical y el sociopolítico (Prieto Lacaci, 1993:198). Un indicador muy expresivo es que la asociatividad infantil es un fenómeno marcadamente burgués: la historia afiliativa comienza más temprano en las clases superiores²⁰⁸.

En el otro extremo, las clases populares se caracterizan por carencias de asociatividad al menos en los términos en que está conceptualizada la noción de asociación. La asociatividad muestra un cuanto destacadamente bajo cuando analizamos las proporciones en la infracase, en la clase baja-inferior la asociatividad es cualitativamente escasa (Rose, 1967:229). La asociatividad se comprueba no sólo entre los socios formales, sino entre los pertenecientes a las audiencias de las asociaciones.

En el análisis del asociacionismo religioso de jóvenes de Madrid constatamos estas hipótesis cuantificando el grado de desigualdad. La TABLA 1 muestra la distribución de las asociaciones religiosas católicas transversales y plurilocales de jóvenes de Madrid según la clase social dominante entre sus miembros, declarada por los responsables de la entidad. Claramente se observa cómo más de la mitad de las asociaciones se declaran de clase media-alta y progresivamente se establece que a menor clase social hay menos de dichas asociaciones hasta el punto en que la proporción con el asociacionismo de los trabajadores es diez veces menor. En la TABLA 2 atendemos a la distribución de las asociaciones unilocales que estudiamos según la clase social dominante entre sus miembros. El asociacionismo unilocal consolidado es un hecho preferentemente propio de la clase social media alta, que representa aproximadamente la mitad de todo el asociacionismo parroquial consolidado. El dominio de la clase media alta se acentúa más cuando se particulariza en el asociacionismo colegial consolidado. La TABLA 3 explora cuál es el estado de las asociaciones católicas unilocales si atendemos a la clase social de los miembros. De nuevo comprobamos el dominio absoluto de la clase media alta en todas las categorías, progresivo conforme se avanza en solidez de las asociaciones. Las TABLAS 4 y 5 son versiones porcentuales de la anterior tabla. La primera nos muestra cómo el asociacionismo religioso unilocal consolidado de clase media alta representa un cuarto del total de asociaciones siendo el siguiente sector de mayor dimensión el asociacionismo consolidado de clase media baja. La segunda resalta el dominio de la clase media alta en todas las asociaciones sea el estado que sea, pero principalmente entre las consolidadas. Este hecho es más marcado entre las asociaciones transversales y las matriciales plurilocales.

²⁰⁸ "Los niños de clase baja pertenecen a menor número de organizaciones y participan en menos actividades" Barber (1957:158).

Esa baja asociatividad se explica tradicionalmente a través de las siguientes razones:

1. Una primera, como efecto de la pobreza general que atenta contra el progreso de las organizaciones de este tipo: "La pobreza de las masas actúa contra el crecimiento de asociaciones públicas." (Gist y Fava, 1964:504).
2. El segundo argumento más recurrente es la inaptitud de las clases bajas para la participación en asociaciones dada su personalidad social absentista de la cultura política: "Los estratos bajos son poco aptos para participar en organizaciones formales, leen regularmente menos revistas y libros, poseen menos información sobre asuntos políticos, votan menos y, en general, se preocupan menos de la política." Lipset (1963).
3. La razón tercera recurre a motivos de baja asertividad frente a las asociaciones: "Especialmente entre los miembros de la clase baja, la timidez y la falta de confianza en sí mismo pueden determinar en gran medida la falta de participación." Rose (1967:222).
4. La cuarta explicación establece que la participación asociativa es menor en los sectores populares debido a la disonancia cultural con las entidades: "En la clase baja, la pertenencia a asociaciones es bastante menos frecuente, sobre todo en aquellas que requieren hábitos de sociabilidad y disposiciones culturales que están asociados al modo de vida de los grupos sociales mejor situados." Prieto Lacaci (1993:187-188).

3. Multiafiliación y variedad asociativa

No sólo existe una mayor tendencia a afiliarse a alguna asociación sino que los estudios sobre la materia continuamente dan fe de que existe una relación proporcional entre la clase comunitaria y el número progresivo de asociaciones a que se une una persona²⁰⁹. Prieto Lacaci llega a comentar que la multiafiliación es un fenómeno propio de los estatus altoburgueses. En nuestro campo de exploración no es usual que existan afiliaciones a varias asociaciones religiosas, por lo que no tiene sentido probar esta hipótesis, sino reparar en una cuestión derivada de la misma y que ya hemos adelantado en un epígrafe anterior. La hipótesis se enunciaría con la siguiente formulación: a mayor clase social del individuo es mayor la tipología de asociaciones a que se afilia. Un indicador de esta mayor variedad de asociaciones ya lo hemos comprobado cuando analizamos las entrevistas colectivas de los socioanálisis que hemos mencionado anteriormente, en las que cuanto mayor era la clase, más variedad de asociaciones católicas se conocían. El conocimiento sobre asociacionismo se distribuye desigualmente y a la vez que el número, los tipos de asociaciones disponibles a la percepción y acceso del sujeto son menores conforme descendemos en la escala social. Las clases más elevadas pertenecen a una gama más variada de asociaciones además no coincidente con el tipo de asociaciones en que participan los sectores restantes²¹⁰.

²⁰⁹ Consultar Lipset (1963:178), Jiménez (1987), Cuco (1992) o Prieto Lacaci (1993:182) para la clase social general o Hyman y Wright (1958:288) para la clase comunitaria específicamente.

²¹⁰ Leamos a Prieto Lacaci: "La posición social es un factor diferenciador de la participación asociativa e influye tanto en las tareas globales de asociatividad de los distintos grupos sociales como en los tipos de asociación en los que participan sus miembros." Prieto Lacaci (1993:197).

4. Homoclasismo

Las asociaciones religiosas católicas no son realmente universales aunque formalmente lo expresen o deseen así. Además del hecho de que existan desiguales grados de asociatividad, la estructura asociativa viene definida sobre todo por la separación de pertenencias y experiencias. Las personas de distinta clase no sólo tienen niveles desiguales de asociatividad religiosa sino que las asociaciones religiosas a que se afilian son diferentes. Ya Weber detecta que muchas asociaciones genéricas están formadas exclusivamente por "capitanes de industria", etc. La membresía de cada asociación religiosa suele adscribirse a una categoría común de clase o muy similar. Podríamos afirmar que cada asociación religiosa es habitada por una sola clase social sin necesidad de que haya conciencia de su propia clase por parte de los miembros, sino como un hecho clasal. En la investigación cualitativa y en nuestra explotación de datos inéditos de González Blasco, P. y González-Anleo, J. (1992) y de Rivera Moreno, J.A. (1997), hemos comprobado esta hipótesis.

¿Hasta qué grado está establecido y cuál es la forma de ese homoclasismo? La TABLA 6 ofrece una panorámica de la clase social mayoritaria entre los miembros de los grupos de las asociaciones transversales y plurilocales, de la que resulta un mapa asociativo en el que mayoritariamente hay un dominio de distintas clases sociales en las asociaciones. Los cuestionarios eran a grupos pequeños de las asociaciones que son la unidad que contesta a través de un responsable que da su visión experta de la cuestión. Si bien las categorías del esquema de clase que permite la encuesta de Rivera Moreno (1993) son claramente mejorables, da una idea patente del homoclasismo. La TABLA 8 remarca la testificación de la hipótesis en esta ocasión a través de una encuesta personal que hicimos (en colaboración con Tomás Gómez y Juan Iglesias) a 1244 miembros de la asociación Comunidad de Vida Cristiana en el ámbito estatal. En la tabla se muestra la variación de la condición de clase si la comparamos con la estructura de la población española, lo que remarca la diferenciación y el dominio en este caso de los empleados expertos (sobrerrepresentados cuatro veces más que en la muestra española) y de los directivos expertos (seis veces más frecuentes que en la dimensión general).

Esta realidad introduce el concepto de homoclasismo. Llamamos homoclasismo al hecho de que un conjunto de individuos estén definidos en la misma categoría de clase social. El homoclasismo es la regla en las asociaciones, tal como la describe por ejemplo Goldthorpe: "La participación en asociaciones formales no proporcionan más que a un pequeño grupo de encuestados oportunidades para reunirse e interactuar con personas de cuello blanco o una base esencialmente igualitaria."

Si las asociaciones son homoclasistas podemos afirmar finalmente que cada asociación se corresponde con una clase específica. Cada asociación está configurada por la adscripción a una categoría predominante de clase social comunitaria.

Se podrá argumentar que aunque la mayoría de las asociaciones son homoclasistas, no lo son todas, especialmente las más grandes y algunas con una clara voluntad interclasista. Las grandes organizaciones tienden a hacer asociaciones interclasistas aunque haya divisiones internas. Los estudios nos demuestran que las asociaciones heteroclasistas se subdividen en sedes, grupos, equipos o pandillas que sí tienen el alto grado homoclasista. Las asociaciones

de gran envergadura en realidad componen una asociación de asociaciones con un bajo nivel de comunalidad entre las distintas unidades. Como demostramos en nuestro estudio de la Comunidad de Vida Cristiana, el homoclasismo de los grupos es patente. También lo es si observamos la distribución de adscripciones clasales en las asociaciones parroquiales consolidadas (TABLA 9), en las viables (TABLA 10) y en las precarias (TABLA 11). Las TABLAS 12, 13 y 14 muestran la misma cualidad homoclasista aplicada a las asociaciones colegiales consolidadas, viables y precarias, respectivamente.

Aunque en las asociaciones religiosas haya gente de diferentes clases, generalmente hay una "que impone su estilo y sus valores" (Comblin, 1983) sobre las demás. En la mayoría de las asociaciones hay una cultura dominante por lo que las relaciones de distinción se reproducen en el interior a través de los modos de alienación y dominación. El estudio cualitativo de las asociaciones religiosas católicas que incluimos en nuestro estudio demuestra esta hipótesis de la dominancia clasista, por el predominio de una narración corporativa sobre las otras, tal como desarrolla el último capítulo. En las asociaciones no conviven en igualdad más de una narración colectiva sino que siempre es una la dominante a menos que la asociación esté en una crisis cismática.

El homoclasismo se acentúa si atendemos a asociaciones formadas por personas de clase más alta, ya que la asociación tiene mayor potencia capitalizadora y protege su carácter de bien escaso para fomentar la rentabilidad de las afiliaciones²¹¹. Esa rentabilidad se ve multiplicada tanto por la escasez como por el hecho de que la demanda sobre la asociación crece conforme se intensifica la homogeneidad: el homoclasismo atrae más candidatos a la afiliación.

El índice de homoclasismo, es decir, cuántas clases comprende una asociación y en qué proporción, muestra por la exploración realizada, una desviación muy baja, llevándonos a comprobar que hay una clase dominante para cada asociación religiosa. Cada clase comunitaria tendrá una serie de asociaciones religiosas en las que existe homoclasismo.

Asentada esta hipótesis, podemos decir que las asociaciones religiosas son susceptibles de una tipología clasista y que, por tanto, cada clase social dispone de sus propias asociaciones religiosas específicas en las que viven y en las que se capitalizan de forma distinta a otras clases: "Cada estrato tiene su tipo particular de asociaciones", dirá Mayer (1955-58:91-92).

TERCERA PARTE: MECANISMOS ENCLASANTES

La realidad asociativa religiosa está en parte formateada sobre una rejilla de clase comunitaria. La realidad muestra que no hay un libre flujo de opciones asociativas sino que hay ciertas inmovilidades que limitan las oportunidades de elección. La situación de libre elección encuentra los primeros obstáculos ya en el paso inicial de conocer las asociaciones religiosas y se intensifican las dificultades en el recorrido hasta acceder a ellas. La condición de clase del

²¹¹ Al comparar las asociaciones de clase alta como Regnum Christi con asociaciones de clase baja como la Renovación Carismática vemos que en las primeras la similitud de clase entre los miembros es mucho mayor que en las segundas. La Renovación Carismática acepta a cualquier persona de todo tipo, con una intención corporativa de intentar captar a personas de clases medias para renovar el sujeto de la asociación. Regnum Christi selecciona a sus candidatos de una forma acentuadamente restringida, con la intención corporativa de impedir que se rebaje la clase comunitaria del sujeto afiliado.

individuo ejerce una influencia constante en los itinerarios asociativos, pero especialmente en las primeras etapas de afiliación en las asociaciones religiosas, en la selección de candidatos potenciales y en el filtro a favor de los aceptados en su afiliación. Los filtros de acceso son aquellos dispositivos instituidos para la selección de los candidatos a los que le será aceptada la solicitud de afiliación.

1. Filtros de acceso

Comenzaríamos por señalar la condición estructural de la entrada en cualquier asociación. Coincidimos con Jiménez cuando escribe, en relación al asociacionismo general, que "difícilmente se 'elige' asociación..." (Jiménez, 1987:300) sino que, aunque hay un margen de libre elección, hay una gama de asociaciones que se conoce y otra gama más reducida de aquellas en las que una persona concreta se plantea su afiliación o en las que en realidad puede entrar. No depende la inserción de la simple voluntad de un candidato, sino que antes de afiliarse hay varias "filias" previas que demostrar y varias "fobias" que superar. En último caso, es una decisión de la asociación permitir la afiliación de esa persona.

Al tratar el tema del perfil social de las personas que participan en la fundación y acceso a asociaciones hemos encontrado con que las membresías son muy homogéneas sobre todo en su condición de clase social. En los discursos de los participantes en asociaciones y en los ejercicios de socioanálisis también ha quedado patente la presencia de esa denuncia o malestar de cerrazón social.

Los primeros indicios de esa similitud y del exclusivismo, se encuentran al iniciar las entrevistas en las asociaciones religiosas y que se formulan a través de una primera opinión: "estamos los mismos en todo"²¹². Hay una percepción clara por parte de algunos miembros de las asociaciones de ese fenómeno. Se refiere a que en las distintas entidades y acciones en que se participa, se encuentran un núcleo coincidente de un conjunto determinado de gente o que el tipo de personas que participan es siempre el mismo.

Este comentario forma parte ordinaria del discurso de muchos críticos dentro de las propias asociaciones, que pretenden anunciar varias quejas diferentes: la poca pluralidad, el hermetismo, la escasa interacción con el resto de la sociedad, la necesidad de expansión del tipo o número de asociados, etc. Los críticos muestran la insatisfacción de relacionarse siempre con las mismas personas o el mismo tipo de personas, seguida de una sensación de clausura por transitar los mismos compañeros en una serie de actos. Este fenómeno de "claustrofobia" se debe frecuentemente a la saturación de vida intracorporativa que impide la relación social íntima con otros ámbitos con el resultado de crear un grupo amical identificado intensamente con el grupo de fines asociativos. Ese mismo hecho genera una reacción contraria a la claustrofobia asociativa: la claustrofilia; personas que disfrutan y defienden ese modo grupal uniforme.

Entre las diferentes exploraciones que hicimos, hubo una que resultó especialmente significativa. En la encuesta que, en colaboración con el sociólogo Juan Iglesias, realizamos

²¹² Esta observación es muy común entre los miembros de asociaciones religiosas. En este caso, fue una afiliada de CSF en un acto diocesano de la Iglesia de Madrid.

entre asociaciones religiosas católicas en España para la Subcomisión de Juventud de la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar, se mostró que la inmensa mayoría de la gente asociada a corporaciones religiosas contactó con su grupo a través de contextos en los que convivía con las mismas personas que luego serían sus correligionarios en la asociación. En la encuesta (TABLA 15) se comprueba que casi la mitad de las personas acuden a la asociación por la oferta personal de un amigo o un familiar. Si a ese 43% le sumamos el 12% de los que entran inducidos por su pandilla de amigos, nos encontramos que el canal de acceso mayoritario está inscrito en redes sociables vinculadas a la asociación.

Esta pregunta de respuesta múltiple permite descubrir que el segundo acceso se realiza a través de entidades como cauces de conocimiento de las asociaciones religiosas. Si casi la mitad de los encuestados entró en sus asociaciones religiosas a través de amigos y parientes, prácticamente la otra mitad ha logrado establecer contacto desde una entidad previa. Se evidencia la función de filtro a asociaciones que tienen los círculos de relación informal y algunas organizaciones que se convierten en plataformas distribuidoras de asociatividad. Estas plataformas facilitan a las asociaciones la selección de sus candidatos a socio y al mismo tiempo restringen el alcance a los destinatarios de la acción asociativa. Destaca la poca eficacia de los métodos de propaganda convencionales, caracterizados por ser más universales.

Numerosos datos respaldan esta hipótesis al nivel del asociacionismo general, como los presentados por el Ayuntamiento de Zaragoza (1990:27): "En los jóvenes asociados de distritos de renta alta destaca la familia como primera vía de ingreso a la asociación (52%). Es mucho menor esta vía en los jóvenes de renta media (37,8%) y de renta baja (29,1%). Los amigos como vía de ingreso (independientemente de la familia y la escuela) tienen mucha importancia entre los jóvenes de renta media (35,1%), seguidos de los de renta baja (23,6%) y de los de renta alta (14,7%). La influencia de la escuela es parecida en los tres distritos de renta."

Esto no significa que exista necesariamente una intención corporativa de filtración de un perfil social determinado. Sencillamente, cuando no se modifican intencionalmente los interlocutores de las relaciones sociales convencionales, las asociaciones en su labor de reclutamiento siguen funcionalmente los cauces establecidos por las clases comunitarias.

Estos indicadores llevan a la noción de endofilia. La endofilia se refiere al hecho de que los aspirantes a una asociación son previamente miembros de una estrecha trama relacional ligada a los socios. La práctica de enrolamiento no se realiza por un acceso universal, sino que las personas que están incluidas en las redes escogidas con anticipación tienen unas oportunidades desproporcionadamente mayores de ser admitidos²¹³.

El proceso de candidatura está mediado por filtros de diferente naturaleza. A veces se disponen "filtros duros" como disposiciones estatutarias que requieren unas condiciones

²¹³ Tapia indica como una de sus ignorancias en aquel momento de su ingreso "el no saber que por mi nombre y las circunstancias sociales de mi familia yo pudiera ser un blanco para sus filas, ya que intentaban reclutar personas conocidas socialmente." (1992:55). Y añade, reforzando esa idea de la anticipación selectiva del candidato, que "Me hicieron notar que por mis vinculaciones yo podía tener acceso a cualquier ambiente." (1992:54).

determinadas a los socios. En otras ocasiones se usan "filtros blandos" basados en la anormalización de las vías de acceso que no vayan unidas a las relaciones informales o en el ocultamiento de la asociación y sus "puertas" de entrada.

Es habitual que la selección no se efectúe tanto por una discriminación personal como sino por una criba de los lugares en los que se oferta el concurso de aspirantes²¹⁴. Ese conjunto de personas a las que llegan son una especie de subproducto de las redes y organizaciones en que esas asociaciones están inscritas. A ese conjunto de espacios sociales en los que las asociaciones suelen recoger candidaturas de nuevos socios se le denomina por lo común "canteras".

La selección de las canteras que las asociaciones hacen es la forma más utilizada de tamizar su registro de socios. De forma espontánea, las asociaciones son limitadas en sus medios para formular propuestas de acceso, y los espacios normales en que se encuentran resultan favorecidos en ofrecimiento de oportunidades de "enganche" a la entidad. La limitación de canteras es una operación no siempre voluntariamente diseñada pero siempre operante. A esa distribución espontánea se suma un recorte intencional de los lugares donde se hace presente esa oferta, se limita volitivamente el segmento de población a los que se convoca a la posibilidad de asociarse²¹⁵. Lo que realmente da datos es la selección de lugares a los que se oferta. Las asociaciones, tras evaluar la satisfacción que exista con el número de socios y en función de sus intenciones expansionistas, suelen trazar una política de canteras que ya predomina la posición y estructura interna de la asociación. La cantera de una asociación y su política de canteras es uno de los elementos definitorios de su relación con el factor de clase social.

Dada esa situación, se entiende que se produzcan afiliaciones casi automáticas. La afiliación automática significa que un individuo se ve inducido institucionalmente a una pertenencia asociativa como consecuencia de su pertenencia a otra entidad distinta. Es automática porque existe un regulador social que facilita gran parte de la elección del individuo. Existen circuitos asociativos que establecen multiasociaciones casi inmediatas por el hecho de pertenecer a alguna de las asociaciones o entidades del circuito.

²¹⁴ Por ejemplo, muchos centros se autodenominan con la categoría de "universitarios" bien en su nombre formal ("Comunidad Universitaria") o bien en la forma de llamarse internamente o de distinguir a uno de los sectores jóvenes dentro de asociaciones intergeneracionales ("los universitarios"). En la Comunidad de Vida Cristiana, por ejemplo, ha habido diversas discusiones acerca de este hecho ya que para hablar de grupos juveniles se usaba el término "grupos universitarios". En unos casos se debe a una opción selectiva conscientemente hecha: la de dirigirse al destinatario universitario exclusivamente; en otros casos la causa es la absoluta preponderancia de universitarios en el colectivo que reduce lo no-universitario a anécdota; por último, se detectaron casos en los que había un significativo contingente no universitario que era incluido dentro de ese título de universitarios dada la dominancia del sector universitario cultural y socialmente.

²¹⁵ Disponemos de documentos de actas internas facilitados por miembros que abandonaron la asociación universitaria IUVE, sita en Madrid, en la que se da cuenta de cómo es una asociación instrumental de una institución religiosa llamada Legionarios de Cristo y de la asociación de seglares de su entorno Regnum Christi. Esta vinculación es ocultada y desmentida reiteradamente por sus miembros rectores. En esos documentos no sólo consta esa vinculación oculta sino que se evidencia cómo es una asociación dispuesta con el fin de establecer una cantera, a las que los directivos llaman "pecera", en la universidad a través de la cual llegar a candidatos para el entorno religioso. Obedece a una política de canteras consciente y oculta que selecciona alevosamente un tipo de destinatario determinado a través de una operación de manipulación ya que la asociación no explicita su género corporativo.

Hay entidades que tienen especialmente organizado la conducción a afiliaciones automáticas. Está conectada con asociaciones en cadena. Nos encontramos con que no pocos individuos están en una asociación por inercia en relación a las instituciones en las que uno se va insertando²¹⁶. Se producen afiliaciones a asociaciones por continuidad con las instituciones en las que está involucrado²¹⁷.

En todas estas proposiciones las pruebas llegan de mano de estrategias del grupo corporado que opta por esas vías clasistas, pero las evidencias más expresivas las recogemos en las reacciones de algunos miembros o grupos intrasociativos que plantean un conflicto en esos puntos críticos que ponen de manifiesto las afirmaciones que estamos exponiendo. El conflicto muestra los mecanismos clasales con mayor fuerza que las estrategias afirmativas de las corporaciones en tal sentido.

Además de las canteras también es importante el elenco de procedimientos para reclutar candidatos. Los métodos de búsqueda de socios definen también la gente a la que se llega. La aplicación de la visita domiciliaria puede ser uno de los modos más ilustrativos. El "casa a casa", por el cual se llama a un hogar para charlar con sus residentes, sigue recorridos preestablecidos de vecindad, estatus, etc²¹⁸. De esa forma se recorta el perfil del destinatario a que se dirige la asociación, con una orientación muy marcada por una intención clasista.

Casi todas las metodologías practicadas de búsqueda de socios potenciales incorporan estrategias conscientes que tienen en la clase uno de sus criterios selectivos más importantes. Las asociaciones se preguntan en los momentos expansivos de su historia a qué gente quieren dirigirse, quiénes son sus destinatarios. Y disponen medios de búsqueda. En ocasiones inician relaciones orgánicas con nuevas canteras donde captar socios buscando acuerdos que faciliten afiliaciones automáticas. Por ejemplo, se llega a colaboraciones con nuevos centros de enseñanza o con parroquias. Aquí hay una elección territorializada del nivel social. Este es un

²¹⁶ Esta afiliación automática es un fenómeno frecuente en muchas asociaciones que están asimiladas a colegios como instrumento de la pastoral del propio colegio. Por ejemplo, el movimiento agustiniano sufre el efecto de esa afiliación automática por la que hay personas que se afilian a la asociación como consecuencia natural de su pertenencia escolar o a ciertas redes amicales.

²¹⁷ Este es un fenómeno muy frecuente en las asociaciones ubicadas en entornos de instituciones religiosas que disponen de colegios. Los jóvenes están dentro de colegios en los cuales participan, de modo voluntario o inducido, en diversas corporaciones de carácter religioso durante una etapa. Es el caso, por ejemplo, de los procesos catequéticos de preparación de las confirmaciones que se celebran en los mismos colegios. Al término de esas etapas se ofrece frecuentemente un enganche casi automático con otras asociaciones o con una prolongación de la misma en el seno de la cual ha cursado la preparación al sacramento. Es tal la fuerza de inercia de esas afiliaciones automáticas que muchos centros han evaluado negativamente esa continuidad irreflexiva y abogan por rupturas que supongan una deliberación por parte del individuo. De esa forma se pretende cribar el contingente de asociaciones que no son elegidas libremente sino inducidas institucionalmente. Esa afiliación automática también se produce entre la pertenencia al colegio y la pertenencia a sus asociaciones para lo cual se han adoptado regulaciones que separan expresa y expresivamente lo colegial de lo asociativo, con el fin de autentificar las afiliaciones o evitar esa corriente de afiliaciones automáticas. Del mismo modo, otras estrategias institucionales aprovechan esa afiliación automática para congregarse en el entorno religioso el mayor número posible de adhesiones sean de la naturaleza que sean.

²¹⁸ La Legión de María practica esta visita regular a los hogares con distintos fines: acompañamiento sociable, animación pastoral de su vínculo cristiano y captación de nuevos socios. Su adscripción a barrios modestos hace que las visitas den lugar a una masa afiliada predominantemente de mujeres de clase obrera.

conflicto crónico en las asociaciones, que cíclicamente contemplan rebrotes de grupos o personas que reclaman una presencia de la asociación en aquellos centros populares o marginales, abandonando esas prácticas clasistas. Esos conflictos ponen de manifiesto el hecho del ejercicio de las organizaciones en tal sentido clasista²¹⁹.

Si atendemos a los procesos de entrada, vemos sistemas de selección dispuestos de tal forma que son sumamente eficaces para impedir o disuadir la aspiración a asociarse, o anular la participación real en la organización una vez que se ha accedido. Además del uso de los costes de una asociación como un filtro selectivo²²⁰, los mecanismos de exclusión o no-inclusión son múltiples y pueden aparecer en solitario o encadenados en forma de un embudo que finalmente lleva a la asociación a un selecto grupo de aspirantes.

El primer procedimiento para acceder a una asociación religiosa es el hecho de conocer de su existencia, aunque no es suficiente. En algunas reflexiones se ha tomado el conocimiento de asociaciones como indicador del potencial asociativo de sujetos concretos. En realidad la distancia entre el conocimiento nominal y la posibilidad de plantear la pertenencia es suficientemente grande como para dudar de la fiabilidad total de ese índice. Sería un indicador más fiable el hecho de conocer personalmente a alguien²²¹ que está afiliado a una asociación concreta ya que supone el contacto inicial con un frente de relación directa con la asociación.

Hay un conjunto de filtros que consiste, por tanto, en la invisibilidad de la asociación y en las dificultades para conocerla e informarse acerca de la vía de entrada, es decir, en los obstáculos de localización.

Una contrariedad es no hallar la "puerta" de entrada al proceso de aspirante a socio, el inicio del procedimiento para presentar la candidatura. Aunque se localice física o telefónicamente a una asociación, es frecuente que los locales no sean el centro de comunicación real de la asociación, sino que a efectos prácticos hay que localizar a miembros concretos de la entidad. En consecuencia, hay que encontrar a las personas específicas que realizan esa función, lo que requiere un interés muy persistente por parte del sujeto, una labor de paciencia, seguridad en sí

²¹⁹ La corporación seglar de la institución religiosa Lumen Dei desarrolla una campaña de ocupación de los centros educativos religiosos de elite de las ciudades dormitorio alrededor de la Autovía de La Coruña en Madrid, a través de la adjudicación de la responsabilidad de la pastoral juvenil. Es el caso de un colewing de los alrededores de Pozuelo de Alarcón en un proceso de sustitución de otras asociaciones decadentes como, en este caso, una antigua Congregación Mariana.

²²⁰ Bottomore, en los textos ya citados, comprueba este aspecto y nosotros lo testificamos en numerosos casos, llegando a la conclusión de que es un elemento disuasor de primera magnitud. No sólo contamos con los gastos derivados de la convivencia con el resto de los socios en razón del estilo de vida de los mismos sino en los mismos costes que supone la participación en la asociación. Algunas personas entrevistadas han contado cómo *tuvieron que abandonar asociaciones cristianas porque no podían "seguir el tres de vida de la gente"* (C.S.F.). Alguno relata cómo le comunicó al resto de su asociación su imposibilidad y pese a los apoyos suscitados y el deseo de enmienda, todo continuó igual. Recibí noticia también de dos personas que lo plantearon en su grupo y éste alteró los hábitos rebajando el nivel de gastos en cenas, ocio, viajes, etc.

²²¹ Las asociaciones más clasistas que protegen su composición de alto estatus, se caracterizan especialmente por su invisibilidad institucional y por lo difícil que es contactar con socios que puedan ser un acceso personal a la asociación. Esos socios, particularmente los especializados en captación, son gravemente inaccesibles y se prodigan exclusivamente en los ambientes expresamente seleccionados desde criterios frecuentemente clasistas. La corporación seglar de Lumen Dei es uno de los casos más ilustrativos de dichas prácticas. El secretismo protege los mecanismos de exclusión clasista que aplica duramente.

mismo y la disponibilidad de tiempo y habilidades sociales. No todos los interesados reúnen esas condiciones.

Ese carácter recóndito aumenta en las asociaciones religiosas más afectadas por el fenómeno de la deslocalización (cuando las asociaciones no tienen un referente local sino más amplio como estatal o internacional) y la desterritorialización (hay asociaciones que no tienen actuaciones sobre el territorio sino que tienen soportes en otras esferas)²²². En estas asociaciones sin lugar el enlace suele ser más administrativo. No es fácil entrar en una asociación por cauces tan "administrativos" cuando la motivación es principalmente expresiva y la realidad está tan imbricada en las relaciones afectivas como es el caso de las asociaciones religiosas. En asociaciones religiosas esa "localización administrativa" suele tener un carácter disuasorio.

Hay alrededor de la asociación un ámbito de conocidos, simpatizantes y vinculados a la asociación a través de las redes relacionales u otras tramas, que nominan dos tipos de candidatos: los propios de ese ámbito (las "canteras naturales") y los extraños al mismo. Esos "extraños" tienen aún varias barreras más que pasar. Otro obstáculo, por tanto, es que no existan entradas regladas a las asociaciones sino que estén encauzadas por las relaciones informales y por lo tanto sujetas a la arbitrariedad. Al estar mediada la entrada por las redes de sociabilidad (o por la entrada automática desde otro grupo corporado), frecuentemente no se han previsto otros canales o al menos están muy poco practicados.

En la mayoría de las asociaciones no existe un modo reglado de acceso a la pertenencia sino que en los discursos sobre cada asociación era mayoritaria la expresión de que "la gente entra de forma natural" (por ejemplo, en JUFRA o en MSM). Esa naturalidad quiere decir *convivencia con los mecanismos sociales establecidos que distribuyen a la población por las redes relacionales según sus clases comunitarias*. Frente a la estructura subyacente a esa práctica, hay subversiones dentro de las mismas asociaciones o políticas críticas por parte de otras asociaciones. Estos sujetos muestran su disconformidad con que no exista una estrategia de propuesta y socialización de sectores extraños al propio ambiente, especialmente más pobres o populares. Miembros de IBM o de JOC, por ejemplo, critican que las asociaciones católicas no se vuelquen a los barrios a ofrecer la pertenencia a las personas de esas zonas, sino que las asociaciones se queden "trabajando con y para los de siempre".

La asociación católica transversal (en mucho menor grado las parroquiales) no suele estar abierta a cualquier tipo de persona sino que espera un tipo normalizado de candidato. El sujeto que se acerca a la asociación tiene una "prehistoria" tipificada con la que debe corresponder²²³. Algunas asociaciones religiosas católicas expresan en sus reglamentos qué

²²² Hemos tenido grandes dificultades, algunas finalmente insolventables, para localizar las asociaciones que teníamos en inventario. Esas asociaciones eran predominantemente asociaciones de clase alta como el Opus Dei, Comunión y Liberación, Lumen Dei o Regnum Christi. Este hermetismo coincidió también el Profesor Rivera Moreno en señalarlo en nuestras conversaciones sobre su investigación acerca de grupos religiosos juveniles.

²²³ En las asociaciones religiosas autodenominadas populares también hay un fuerte clasismo en las relaciones. Primero, con un trato acentuadamente discriminador de aquellas personas que no son de cultura popular o la practican. Especialmente en CCP hay un clasismo muy acentuado hacia lo burgués, incluso en el seno de la misma IBM. Hay una constante sospecha hacia las personas de formas no populares, que son intensamente despreciados o tratados con paternalismo. Dentro de las comunidades se cuenta (Grupo IBM-1997) la historia de

tipo de socio desean explícitamente estableciendo criterios de clase comunitaria a través del factor de estatus, del prestigio o de alguna de las variables estructuradoras del estilo de vida y relacionadas con la clase social.

La asociación pone a prueba al extraño no esperado o no querido, quiere conocer elementos que lo avalen positivamente ya que no le garantiza los cauces normales que realizan una selección previa. La asociación dispone en ese momento de pruebas de pasaje. En las asociaciones religiosas católicas también se puede comprobar que pese al universalismo nominal, existe un código que distingue, en otros criterios según la clase comunitaria, al candidato esperado del extraño y a este último le requieren avales o se le procesa por esas pruebas de pasaje con el fin de verificar su idoneidad o disuadirle del intento. En alguna asociación como Regnum Christi se investigan los antecedentes y procedencia del sujeto (entrevista con V.C./1992) y en otros se les reclaman tiempos largos de iniciación (Montañeros de Santa María, por ejemplo) antes de aceptar al distinto. Estos tiempos son supuestos y evitados cuando el sujeto responde al perfil esperado.

En general, para pertenecer a una asociación se deben mostrar, en palabras de Mayer, los "correctos antecedentes" (1955-58:93), es decir, el curriculum que defiende tu afiliación, concretado en una cadena de símbolos propios del modelo y que son el salvoconducto para superar el filtro de cierre a la afiliación.

La credibilidad de los antecedentes tienen un efecto prolongado en el proceso del candidato. Cambia los procedimientos de acceso, pero además establece categorías con otras personas que entran a la vez que él. Ese reconocimiento anticipado de su inclusión en el nosotros colectivo, le ahorra el esfuerzo de hacerse reconocer y aceptar en el seno de la entidad. Hay casos en asociaciones en las que se distingue entre categorías de "nuevos" y "de siempre", una especie de diferenciación que se modela según la antigua distinción de "cristianos viejos" y "cristianos nuevos" ("los de siempre" de la asociación que han asumido la identidad y se creen en posesión de ella y los que pretenden adquirirla y que por el hecho de su menor antigüedad pierden legitimidad a ojos de los veteranos). Esto lleva a que la persona que carece del curriculum isomórfico, está relegado a "merecerse" el reconocimiento o a sentirse marginado en la asociación, o desigualmente tratado con aquellos que ya han alcanzado la integración. Se

personas que fueron excluidas al haber progresado socialmente. La historia concreta que se relata es la de una persona que mejoró su posición profesional y que era acusado por otro miembro del grupo de no compartir los mismos problemas y la misma forma de ver las cosas. Finalmente, esta persona acabó yéndose "porque vio que éste no era su sitio" (Grupo IBM-1997). Dentro de la misma IBM hay tensiones interclasistas entre unas comunidades y otras. El núcleo de CCP conjunta a las comunidades de personas más desfavorecidas, con conciencia de su situación y que frecuentemente les recuerdan al resto de asociaciones de la I.B.M. Una forma de referirse a las comunidades que son personas socialmente desfavorecidas, es que son "comunidades populares populares". La redundancia significa que el sentido de "populares" es el más sociológico, más que el ideológico. Siguiendo esa conciencia, se recuerda a los que no son "populares populares" no comparten una serie de problemas y por eso no son tan radicales en sus planteamientos. Hay una interpelación fuerte desde las comunidades populares populares hacia el resto de la I.B.M. (incluso planteando abiertamente la conveniencia de que abandonen la I.B.M., como se narró en el Grupo IBM-1997) en cuestiones como el gasto, el uso del dinero, el estilo cultural, el compromiso político y de partido, la posición frente a la jerarquía eclesiástica, etc.

transforma esa experiencia en una identidad interna de extranjero, en un sentimiento de sentirse siempre extraño al menos a parte de la gente de la asociación²²⁴.

Hay muchas asociaciones religiosas en las que para ser socio uno tiene que realizar anteriormente una inserción en los grupos primarios de la organización. Si no logra incorporarse a uno de esos grupos, no se valida la afiliación. De esta forma, los reglamentos estatutarios quedan relativizados en función de un proceso informal de afiliación que se deja en manos de la sociabilidad.

La afiliación a una asociación en muchos casos es acelerada por el hecho de que viene avalada por la inserción en una familia o en un grupo amical. La condición de que los padres estén asociados es una variable que promueve significativamente la afiliación de la gente en general, lo que nos da muestra del ascendente de las trayectorias familiares para el itinerario de hijos, hermanos, sobrinos, ahijados y otros parientes. Las asociaciones frecuentemente están articuladas sobre las mismas estructuras familiares²²⁵. Un fenómeno propio de la endofilia es la afiliación adscrita, una de cuyas variantes es llamada por Bourdieu "afiliación heredada": por el peso de la transmisión intergeneracional, de padres a hijos o de hermanos o primos mayores a los menores, el sujeto se ve inducido a la participación en una asociación determinada.

²²⁴ En algunas asociaciones que estuvimos analizando nos encontramos este fenómeno de que algunas personas que están en ese pasaje de iniciación enseguida se encontraban asimiladas al núcleo dominante de la asociación. En otros casos los individuos nunca llegaban a ser integrados aún en el caso en que finalmente fuera aceptada su afiliación. Hubo una historia que nos resultó muy llamativa para los fines que buscamos mostrar en nuestra tesis. Se trata de una asociación parroquial de jóvenes entre 20 y 30 años, de un barrio de clase media alta, con una cultura burguesa pero a la vez con una conciencia social aguda que se manifiesta en ciertos compromisos en beneficencia y un sentimiento de culpabilidad continuo en su visión de la realidad. A esa asociación llegó un grupo de personas de otro lugar con dos características principales: primera, eran jóvenes adultos de clase media y media baja; segunda, tenían firme voluntad de integrarse en esta asociación religiosa. El tiempo de probación fue corto y en la deliberación de la asociación pesaban dos factores: primero, una sensación de que los aspirantes no eran igual que ellos en algunos aspectos que no se podían concretar sino que quedaba como una sensación que producía cierto rechazo; segundo, una convicción moral de que tenían que aceptar a quien quisiera entrar sobre todo con una petición tan explícita. Aun cuando el proceso de probación fue corto, los recién llegados tuvieron la impresión de que nunca acabó de terminar ese período de pasaje. En efecto, en el fondo, según declaraba uno de los sacerdotes implicados en el proceso asociativo, había una diferencia de cultura de clase muy marcada. No porque las posiciones de clase económica fueran muy diferentes (que lo eran en parte) sino porque la clase comunitaria era manifiestamente desigual. La situación que ese estableció fue una distinción entre los que eran "socios genuinos" (más adelante expondremos este recurso aunque narramos en este momento la historia íntegra) y los recién llegados que pese a los varios años de convivencia y trabajo en los centros de decisión de la asociación nunca llegaron a ganar ese estatuto de autenticidad. Esa mayoría de genuinos no se regía por un criterio de antigüedad o veteranía ya que a ese sector se sumaban personas que iban llegando con posterioridad con un habitus más similar al dominante en la asociación (y que no pasaban por ese período de prueba), sino que obedecía a diferencias en el orden del estatus social. Esa distinción causó muchos sufrimientos ya que se vivía una exclusión a todos los niveles que deslegitimaba la participación plena y que se traducía en toda una serie de diferencias secundarias que en realidad eran derivaciones artificiales de la principal distinción real. Finalmente, tras varios años ese grupo de "nunca integrados" abandonó dicha asociación para formar una propia junto con otras personas que, de diferente estatus, no vivían según esa distinción.

²²⁵ Muchas asociaciones organizan a sus miembros por familias, como las socioculturales de Terrassa (Berney y otros, 1984:104): "En ellas no se habla tanto de individuos como de familias". Estas asociaciones religiosas son, en nuestro campo, casos como la Congregación Mariana de El Pilar, alguna subasociación de Cristianos Sin Fronteras o los movimientos familiares como Equipos de Nuestra Señora o el Movimiento Familiar Cristiano.

La conclusión es que si se pertenece al "ambiente natural", a esa nebulosa de conocidos alrededor de la entidad, es muy fácil entrar en la asociación y se está recibiendo ofertas constantes de participación: mientras que si no se pertenece al círculo, es improbable y complicado.

Hechos acaecidos en los movimientos religiosos católicos como la miniaturización de las asociaciones, la extensión del grupo rogeriano, la especialización temática y la diversificación de segmentos de socios, colaboran a la agudización de ese fenómeno de endoafiliación general, caracterizado por el enclaustramiento, la forja de redes de sociabilidad exclusivas, la activación de mecanismos de selección de acceso, el reclutamiento sesgado y la poca interacción con otras asociaciones de distinta clase también religiosas o civiles en general.

Las TABLAS 16 y 17 ilustran que una alta proporción de asociados tienen su pandilla principal dentro de la asociación. Una gran mayoría de los miembros de asociaciones religiosas tienen sus redes principales de amigos dentro de la propia entidad. Esto se ve acentuado conforme la asociación tiene menos obligaciones de publicidad como se ve en los más de veinte puntos de diferencia entre grupos parroquiales y grupos no parroquiales.

Otro producto que subraya la endicidad es que existen pandillas que se institucionalizan como asociaciones acogiendo a una personalidad social externa pero conservando su estructura de grupo de amigos. En efecto, hay muchas asociaciones que se construyen y mantienen sobre grupos convivenciales. La inclusión de pandillas en las asociaciones se hace patente cuando leemos los resultados de la encuesta que hicimos a medio millar de personas afiliadas a asociaciones religiosas católicas. En ésta, al preguntar a los encuestados dónde tiene la pandilla la gente de su grupo, respondían cuatro quintos que dentro de la propia asociación, aunque en la mitad participan personas que no son miembros de la asociación. Si comparamos los datos por asociaciones de parroquia y asociaciones de movimientos cristianos, más desterritorializados, vemos que varía sensiblemente a favor de un menor enclaustramiento de los parroquiales.

Una realidad de fácil comprobación, que es síntoma de la claustrofilia, es cómo en las asociaciones de cierta duración, se van trenzando relaciones conyugales que generan una descendencia que puebla la asociación. Las asociaciones, en efecto, tienen una función de oportunidad matrimonial, que es un atractor no único ni consciente, pero efectivo. La formación de vínculos conyugales entre los socios aporta estabilidad a la asociación e imprime una dinámica centrípeta que se intensifica si el resto de la familia que engendran se integra en la asociación.

Esta sensación agobia a muchos socios que se sienten en un "círculo cerrado" (Entrevista a un miembro de los Grupos Loyola en julio de 1996), en un "coto cerrado" (Camps, 1996). Acentúa las narraciones corporativas narcisistas. Esto se pone de manifiesto en las formas metafóricas de comprender a la asociación. Se usan mucho para hablar sobre la asociación las categorías "fuera/dentro" y en relación a esa acotación se establecen muchas de las creencias colectivas. La realidad endofílica asienta la sensación internista, o sea, la percepción de que se está internado en un ambiente determinado con muy poca interacción y apenas intercambio con personas ajenas a aquel ámbito de conocidos. Otra analogía espacial que se forma en la asociación, y que se combina con la de "dentro/fuera" es la de "centro/margen", que se

materializa en opiniones como que "nos rodean" (Asociación Católica de Propagandistas), "la gente que nos rodea" (Grupos de MSM), "alrededor de la asociación hay..." (Grupos de MSM), etc.

Muchas asociaciones, sobre todo las más clasistas, han institucionalizado un mecanismo de preafiliación, una etapa preasociativa en la que el socio participa a prueba. Participa en algunas actividades seleccionadas o bien tiene un proceso específico de formación. Es un filtro de control de socios en los que se comprueba el carácter y actitudes del socio. Esa etapa es condición necesaria para entrar en dichas asociaciones.

Hay personas en las asociaciones que están especializadas en esos procesos de entrada: realizan entrevistas, cuidan la formación, se forman un criterio sobre la persona y le van induciendo a la afiliación o a cesar en el intento. Frecuentemente uno de los modos usados es el "dar largas" a alguien hasta que se cansa. Ante la dureza de "decir que no" se le plantea que tiene que estar durante un largo tiempo en calidad de candidato y en realidad no avanza en su afiliación.

Esa institucionalización libera a todo el cuerpo de miembros de la asociación de la desagradable tarea de tener que rechazar a las personas ya que la idea inclusivista que tienen de sí mismas se ve amenazada y despierta conflictos y escrúpulos internos por el ideal universalista. Por eso hay un rechazo de cualquier interpretación exclusivista y se tarda mucho en dar dictámenes negativos sobre la afiliación de una persona. Se buscan métodos indirectos de exclusión en vez de dar prescripciones directas por el miedo a "hacer daño" o a que parezca "como que no queremos que entre".

Mayer, en uno de los capítulos más intuitivos sobre la relación entre asociacionismo y clase social que se han escrito, señala al mismo reglamento como el filtro principal que es instrumentalizado por la asociación²²⁶ como mecanismo de exclusión. Bourdieu duda si los procedimientos oficiales están hechos para disimular la arbitrariedad o se maquillan las reglas reales de la agenda oculta. Son ciertas ambas cosas y compatibles. En las asociaciones religiosas, los procedimientos pueden ser dobles. Hay una vía rápida que se aplica a los que se les reconoce la legitimidad de la similitud y una vía tortuosa y legalista que se aplica a los que no son "pares" o a los que se les quiere someter a varias probaciones de su idoneidad o se les pretende desanimar de la afiliación. En efecto, la práctica del doble modo es moneda corriente en algunas asociaciones religiosas que así protegen su acceso de una manera irreprochable ya que sólo se limita a exigir lo que disponen los reglamentos e idearios.

Hay asociaciones religiosas que crean una "para-asociación" con el fin de compatibilizar el hecho de asumir a personas que quieren tomar parte en la asociación con el fin de proteger la integridad del sujeto colectivo que ya forma parte (el movimiento popular de MAÖ). Otro modo es contar con la afiliación de una persona sin reclamarle algunos de sus deberes (como

²²⁶ A estas mismas normativas se refiere Pierre Bourdieu en sus breves comentarios sobre asociacionismo: "Los clubes elegantes protegen su homogeneidad sometiendo a los pretendientes a unos procedimientos muy estrictos, acta de candidatura, recomendación, a veces presentación -en el sentido propio del término- por unos padrinos miembros del club, con cierto número de años de antigüedad en el mismo, elección confiada al conjunto de los miembros o a una comisión de admisión, pago de derechos de entrada a veces extremadamente altos. (.) Las reglas formales (.) están hechas para disimular la arbitrariedad de la elección." (1979:162).

el pago de cuotas) que le inhabilitan en el caso de que el núcleo dirigente de la asociación quiera descontar su participación. En parte, la creación de diversas figuras de participación dentro de una asociación (simpatizante, colaborador, voluntario, etc.) es una forma de adaptarse a las nuevas exigencias de la gente que reclama pertenencias de menor responsabilidad en las entidades, pero por otra parte es una vía para conservar el control de las asociaciones en manos de una minoría establecida (MSM).

2. Mecanismos de expulsión

Los exhaustivos mecanismos de control de la entrada de socios se complementan con una efectiva maquinaria de control de la expulsión, cerrando así el "ciclo metabólico" de la asociación. Hay asociaciones religiosas que ponen el peso en el desarrollo de aparatos de expulsión y hay otras que tienen más sofisticación en los filtros de acceso, que son menos traumáticos para el grupo corporado católico.

Los mecanismos de expulsión son variados. Aunque sigue habiendo procesos informales basados en el ostracismo o la "expulsión de hecho", se caracterizan por ser más formales que los controles de acceso. Un método que está a medias entre el control de acceso y la expulsión consiste en que el registro de socios de la organización nunca toma cuenta formal de las nuevas entradas a excepción de los casos que la entidad considere relevantes para el progreso de la misma. De esta forma, muchos socios están participando en una asociación normalmente hasta que llega una crisis en la que se les deslegitima por no estar legalmente registrados. Jurídicamente no tendrán ningún derecho ya que no consta su condición legal como socio²²⁷.

Hay formas de expulsión que se camuflan como abandonos. Y es que en algunas ocasiones las asociaciones inducen a la gente a irse de forma que parece que es una decisión propia²²⁸. Una táctica es bajar la intensidad del interés de la asociación para una gente determinada o para una sede concreta de forma que ésta acaba dejándolo. Otra que pudimos constatar también es sobreestimar a un conjunto de socios para que se escindan y formen una asociación distinta. Esa estimulación puede hacerse también de modo directo por parte de la asociación acentuando las crisis en un momento tal que el otro que desafía a la posición dominante se vea forzado a tomar la decisión radical de dimitir de su afiliación.

Una forma sutil de expulsión que hemos podido comprobar a lo largo de nuestro estudio la podríamos llamar la "escalada purista". Se trata de una decantación de alguien por no cumplir mínimos toda vez que elevas el canon de mínimos a grados maximalistas. Generalmente se realiza por una elevación de las cotas necesarias de dedicación a la asociación. Se somete a la organización a una escalada de mayor dedicación en tiempo a la actividad intrasociativa, entrega de recursos (cuotas, por ejemplo), integración en las redes sociables, opciones ideológicas públicas, etc. de modo que quien no puede o quiere seguir ese ritmo de

²²⁷ Es el caso de Montañeros de Santa María en donde una mayoría de un par de miles de socios que se habían hecho con la representación democrática de la asociación se vieron automáticamente expulsados ya que en ningún momento habían sido registrados como miembros de dicha entidad. Los presidentes legales (los que constaban en los registros administrativos) habían tenido cuidado de sólo registrar aquellos socios que les ofrecían total confianza.

²²⁸ Carrasco (1970) muestra una guía de cómo echar a afiliados de una asociación sin que se enteren de cómo ha sido y aún crean que ha sido idea suya.

incorporación se retira. El discurso que arroja estas exigencias suele ser de purificación de la propia persona y de la vida común. Esas crisis puristas ejecutan una selección de socios funcional a los intereses de los que ordenan.

Además de estos medios, está el reverso del factor sociable que expusimos en los anteriores apartados y que continúa conservando toda su fuerza. El individuo que queda socialmente aislado en una asociación pierde en la práctica su afiliación. Este mecanismo de expulsión lo hemos observado mucho menos sensible a factores de clase que el del control de acceso. La mayor parte de las formas de expulsión que hemos visto de carácter clasista se producen por la marginación interna de personas o grupos a las que se les provoca para que se escindan o vayan. La expulsión inducida es la forma más frecuente de librarse de personas a las que los escrúpulos universalistas obligan a aceptar pero con el ánimo de que ellos mismos se disuadan con el tiempo de permanecer.

Además de estos métodos de intervenir en las divisiones sociales cotidianas a través de la distinción de la pertenencia o no a una asociación, estas corporaciones disponen de procedimientos internos para realizar las distinciones sociales en el seno mismo de su organización. Es lo que desarrollaremos en el siguiente epígrafe bajo el nombre de la segregación intrasociativa.

3. Segregación intrasociativa

El expresivo título del libro de A.M. Lee (1955), "Fraternities Without Brotherhood" subraya el hecho de las diferencias entre socios que llegan a constituir grupos con intereses contradictorios coexistiendo en una misma organización. Las asociaciones religiosas católicas que hemos analizado, en virtud de una cultura corporativa universalista igualitaria, pueden ayudar a crear relaciones simétricas entre personas que se caracteriza por diferentes clases sociales. Pero lo usual es que las relaciones intrasociativas prolongan con continuidad las divisiones que son normales en la realidad social cotidiana.²²⁹ Esas líneas divisoras son producidas, entre otras, pero de un modo especial, por las relaciones de clase social comunitaria, y concretan la contradicción de intereses materiales difractándola en una miríada de pequeños mecanismos semiautónomos²³⁰.

En la asociación religiosa nos encontramos con numerosos reguladores que generan desigualdades, mecanismos que son estratificadores. Los mecanismos para estratificar dentro de una asociación son numerosos y no exclusivos de dichas corporaciones. El máximo exponente de "tecnología organizativa" para la alienación es la asociación religiosa destructiva, asociaciones autoritarias u otras asociaciones secretas o conscientemente invisibles. Fuera de esos extremos, hay articulaciones más comunes y sutiles de estratificación en las asociaciones.

²²⁹ Como afirma Barber (1957:75) insistiendo además en la correspondencia entre estratificación social y estratificación intrasociativa, "a la larga, la jerarquización en los estratos y la jerarquización dentro de los grupos formal e informalmente diferenciados tienden a corresponderse íntimamente en toda sociedad."

²³⁰ En palabras de Tilly, "...los vínculos se pueden multiplicar y reforzar entre sí en el curso de la acción colectiva, pero los lazos previos forman la base principal para la movilización y la acción colectiva. Además, la división de intereses que motivan la acción colectiva descansa especialmente en escisiones que configuran ya la vida cotidiana social." (1991:162).

Esa estructuración de grados y escisiones (categorías) entre socios determina un nivel de participación, es decir, el poder asociativo²³¹. Muchos autores han tratado el hecho de que las asociaciones jerarquizan y discriminan a sus miembros (por ejemplo, Lee muestra cómo en asociaciones se discrimina por etnia y religión, en Lee, 1955), y es patrimonio general de la sociología que los grupos están internamente jerarquizados según diferentes matrices organigramáticas. En el estudio pionero de los chicos de la esquina (W.F. Whyte, 1943) el organigrama era la habilidad en actividades recreativas y defensivas. El hecho de la jerarquización interna de la asociación ha sido señalado por numerosos autores como Glass, Bottomore, Warner y Lunt o Goldthorpe. Por nuestra parte vamos a realizar una síntesis del estado de la cuestión añadiendo nuevas observaciones que hemos hecho sobre esta realidad.

La segregación intrasociativa en las corporaciones católicas que hemos investigado puede articularse de varios modos. Primero, instituyendo tipos formales de socios que estamentalicen distintas categorías. Otra forma es que los tipos de socios no estén reglamentados estatutariamente sino que estén institucionalizados informalmente o por la costumbre. Una tercera forma de regular la segregación interna es establecer distribuciones de la membresía en grupos funcionales organizados para las diversas labores corporativas. La distribución también puede seguir el trazado de las redes cordiales que dentro de la asociación pueden llegar a separar a los distintos socios. Otro procedimiento de segregación de los afiliados es por la distribución en sedes territoriales de la asociación. Por último la misma cultura corporativa puede establecer asimetrías entre los socios en razón de diversos factores como la edad, el género, la educación formal, el origen social, la clase, etc. La asociación, por la división de categorías, puede devenir en organización, donde cada categoría es una asociación con una relación funcional con otra asociación-categoría (es el caso del Opus Dei, por ejemplo).

Esa jerarquización interna despliega diversos grados de cristalización. En no pocos casos, la distinción es plena y abiertamente clasista, registrada en los reglamentos de la asociación de modo que se forman verdaderos estamentos internos. Es el caso de Schönstatt, dividido en columnas y corrientes internas formales siguiendo criterios, entre otros, de nivel educativo y ocupación. También existe una asociación especializada en su entorno conocida como Pro-Dirigentia, que es un grupo corporado religioso por el que se quiere que "surja una nueva mentalidad en aquellos que estén dispuestos a servir a la sociedad", refiriéndose a líderes sociales. Es una operación de formación de líderes que promuevan el "amar, vivir y pensar orgánicos" de Kentenich. Se fomenta una mentalidad en estos líderes, seleccionados entre los miembros del Movimiento, en la que se deben sentir "verdaderos 'padres', reflejo de la paternidad de Dios en la sociedad". En los entornos del Opus Dei nos encontramos relatos que narran la absoluta división de clases al momento de encauzarse entre las diferentes categorías intrasociativas que están establecidas en dicho grupo corporado (u organización de grupos corporados).

Normalmente no podemos esperar encontrar legislaciones que regulen la segregación intrasociativa²³². En algunas asociaciones religiosas se sancionan públicamente esas relaciones internas, pero lo usual es que se vehiculen por las normas informales o la tradición. Esta lógica

²³¹ Rose apoya esta idea cuando firma que "La estructura del grupo influye, pues, en el grado de participación activa que manifieste cada uno de los miembros" (1967:229).

²³² Mayer (1955-58), por ejemplo, alude a las legislaciones clasistas de las asociaciones.

segregadora subyacente a la propia asociación carece de una visibilidad inmediata. Sólo se puede transparentar por la reflexión comparada con otras asociaciones, y en otras ocasiones por los conflictos que se abren. Por eso casi ningún socio se cree que en sus asociaciones opere una segregación de ningún tipo. Sino defienden un estado de ingenuidad aclasal; ignoran las dialécticas históricas de división social en que participan en la sociedad y que les atraviesan a ellos mismos como grupo.

Esas divisiones informales contrarían frecuentemente el espíritu y la letra de los reglamentos sancionados, de carácter universalista como la misma Iglesia católica. Pero la asociación religiosa suele digerir estas incompatibilidades sin problemas. El organigrama oficial de una asociación casi nunca suele guardar correspondencia con el organigrama real. Un hecho que explica la asimilación de la contradicción es que hay corporaciones que no son reflexivas sino que contienen disposiciones que los miembros ignoran²³³. Otra razón es que los estatutos carecen de importancia en la vida ordinaria de la entidad y solamente en conflictos que manifiestan su implacabilidad.

Hay una práctica generalizada de copiar el formulario de los estatutos tal como lo ofrecen en la Administración o en otros medios. La gente los copia y hasta la Administración facilita la "clonación asociativa" porque se sabe que son mero trámite burocrático sin significado cívico real. La consecuencia es que las asociaciones ya no son el resultado de procesos de autonomía y negociación, no son maduradas en el seno de una realidad concreta, y por lo tanto todas las instituciones o gran parte son reinventadas desde la identidad, sino que se acepta una cobertura externa bajo la que se acogen los socios. El paso de la fundación de una asociación (entendida como procesos de constitución) a que suceda como gestiones de cumplimentación, lleva a menor reflexividad y mayor alienación. Segundo, hay asociaciones religiosas para las que sus estatutos oficiales (los que por tanto son válidos ante las disputas jurídicas) no son importantes ya que su verdadero estatuto es un reglamento interno de la asociación (Montañeros de Santa María o el Opus Dei, por ejemplo) y aquél es solamente una cobertura o un canal para recibir fondos públicos. Tercero, en las asociaciones católicas de fines religiosos la vida se regula sobre todo por el poder tradicional o carismático, el poder administrativo y los reguladores inconscientes para el sujeto colectivo. La realidad clasista suele pertenecer al mundo sumergido de la asociación, a unos códigos culturales que los socios aprenden por la propia vida en la asociación y sin los cuales no puede aspirar a permanecer o prosperar en la misma²³⁴.

Lo común es que no haya una lectura estructural de todo este fenómeno clasal, sino que sea interpretada de forma unipersonal, asociada la explicación a los rasgos biográficos del sujeto

²³³ Hay casos como el Opus Dei en que determinan que conste jurídicamente, por lo que hay escritos en los que se escriben los códigos segregacionistas de clase pero se ocultan o disimulan en reglamentos anejos o fórmulas en latín. Progresivamente el Opus Dei ha ido escondiendo más esas normativas clasistas detrás de operaciones de ingeniería jurídica.

²³⁴ El socio ha de conocer esos "códigos rojos" si quiere comprender lo que ocurre en la asociación y comportarse de forma integrada. Es lo que le ocurre al soldado de Horton y Hunt: "En poco tiempo, un soldado atento se dará cuenta de que el organigrama no le dice cómo funciona el Ejército. (.) Hay un cuadro 'fantasma', diferente para cada unidad, y que no está impreso en ningún sitio, organización que debe captar si quiere que las cosas le salgan bien." (1964:196).

en concreto, no a un actor tipificado. La conexión con la estructura social es un paso mucho más difícil de concienciación: aún los que detectan diferencias dentro de la asociación, escasamente las adjudican a la posición social de cada uno de los socios en la sociedad civil. Sin embargo un análisis de la anatomía de la asociación, revisando los mecanismos corporativos, muestra que hay una dialéctica como estratificador y estratificado. Si analizamos primeramente el sujeto colectivo y la cultura de la fundación se detecta que generalmente es portador de un código de clase típico que aplica a todas sus construcciones sociales en el proceso de institucionalización.

Algunas asociaciones abren un repertorio de tipos de socios que pueden llegar hasta ocho o nueve categorías (es el caso del Opus Dei). Otras establecen afiliaciones inconmensurables entre sí²³⁵. Es decir, que hay entidades que intervienen en la asociación directamente y de modo corporativo. Este hecho, que comentaremos más adelante, se materializa aquí de forma maximalista por la creación de una figura de afiliado especial. A las categorías de socios se vinculan distintos derechos y deberes. Entre ellos, hay los siguientes: uso de recursos, niveles de participación, grados de participación: patrones diferentes de exigencia, capacidad de decisión, tiempo de pertenencia, ritos de paso específicos, estamentos diferentes con sus dignidades distintas, legitimidad de pertenencia y discurso y modalidades de afiliación.

La asociación con suficiente tamaño, se estructura por grupos y en esas distribuciones encontramos también la huella de un modo de segregación²³⁶. El tipo de actividad a que se va reúne a personas determinadas que puedan permitírselo y esto conforma grupos pequeños que se van reproduciendo a través de otras muchas actividades lúdicas por amistad. Las personas de clase alta pertenecen mucho más a asociaciones de gran dimensión territorial, una afirmación comprobable también para las asociaciones religiosas tal como muestra Rafael Prieto Lacaci (1993). Esa división en redes internas se produce de forma espontánea en asociaciones con distintas sedes.

¿Cuál es la forma concreta de esa segregación según clase social? En la encuesta que realizamos en la Comunidad de Vida Cristiana, con dimensión estatal, diseñamos los cuestionarios de modo que se pudiera analizar distribuyendo los 1.244 casos en los 179 grupos de los que se contestó y desde las 38 comunidades locales en que se integran los distintos grupos pequeños. Las TABLAS 18, 19, 20 y 21 comprueban estos extremos de la segregación por clase social. En casi 70 grupos de los 179 hay mayoría absoluta de una clase social (el 45% de los grupos tienen ese alto índice de homoclasismo) y en 13 de las 38 comunidades locales (34%) hay mayoría absoluta de alguna clase específica.

Cada sede se estructura en una clase determinada. Lo mismo pasa con asociaciones estructuradas en grupos (sectoriales, de autoayuda, etc.). En algunas asociaciones, se subdivide al cuerpo de socios en comisiones temáticas también llamadas grupos sectoriales, equipos profesionales o comisiones de estudio. Esto distribuye a la gente prácticamente por

²³⁵ Por ejemplo, hay una asociación religiosa católica en Madrid en la que se distingue entre los "socios de número" (a los que se pide que estén en posesión del título de ingenieros) y "socios adheridos" que son personas jurídicas que participan en las juntas directivas con capacidad de decisión.

²³⁶ Tal como señalan Warner y Lunt: "Cuando los miembros de tales asociaciones se congregan, frecuentemente vienen y se van en grupo, y frecuentemente se agrupan entre ellos mismos durante las reuniones." (Warner y Lunt, 1941).

profesiones, lo que ayuda a crear agrupaciones estratificadas internamente. Este es uno de los modos más comunes de segregación clasal: la distribución en sedes homogéneas que adaptan la asociación general a sus características particulares y que se reservan un peso diferente en el proceso decisional de la organización.

Entre esos segmentos intrasociativos se establecen unos umbrales de interacción que varían pero que en general nos permiten afirmar que se forman subdivisiones permanentes que incluso tienden a hacer sedes distintas homogéneas en clase social, en la misma asociación. Aunque con distinto peso en la misma asociación. La estratificación interna de la asociación suele generar dos o más sectores que en ocasiones incluso están sancionados con estatutos intreasociativos diferentes como pueden ser las cuotas que diferencian espacios (los casinos son un caso claro), los criterios para acceder a cargos en la asociación o los mismos tipos de socios. La formación de subasociaciones es un hecho corriente que muestra cómo la maleabilidad de las asociaciones por parte de los grupos intrasociativos permite que los fines generales de la asociación cada uno los adapte para sí componiendo la ilusión de que todo el mundo persigue un objetivo cuando en realidad incluso se compatibilizan metas antagónicas.

Hay una serie de hechos observados que no son generados desde la dinámica de la misma asociación religiosa sino que son más bien fenómenos propios de la esfera de la sociabilidad, de las relaciones comunitarias. La asociación ayuda a potenciar esa realidad de relaciones. Las asociaciones cumplen un papel de entramado institucional que funciona como sostén y promotor de la sociabilidad. La asociación en general, incluyendo las que hemos observado, sería una "cobertura a la que adscribirse..." (Jiménez, 1987:301) como instrumento para hacer progresar esas relaciones.

Dentro de la asociación se creen que los fines son exteriores cuando en realidad giran en torno a la afirmación del mismo grupo (narcisismo extravertido). Cuentan con una simulación de extraversión, ya que esa apertura sólo se hace en función de que reafirma al nosotros: porejemplo, "vamos a los pobres a hacernos mejores"²³⁷. En la clase media hay un gran recurso a este fenómeno, y en general en todos aquellos subsistemas en los que se estime que hay una excesiva fluidez sociable a la que el asociacionismo puede dar un valor añadido de consolidación.

²³⁷ En la asociación *Comunidad y Liberación* se celebra periódicamente una actividad corporativa llamada "la caritativa" que consiste en la asistencia de los socios a una institución de beneficencia con el objeto de ayudar a las personas marginadas. "La caritativa" es la nominación coloquial de la "Acción Caritativa", y consiste en que cíclicamente (quincenal, mensual...) el grupo hace una visita a una institución que acoja a necesitados tales como ancianos, enfermos, niños, etc. La finalidad de la caritativa es la educación de los participantes a través del olvido de sí mismo. Su objetivo no es la resolución de las necesidades de los necesitados sino que el principal destinatario de la acción es el propio miembro de C.L. Pero no sirve cualquier forma de realizar esa actividad, sino que la caritativa debe cumplir tres condiciones para realmente ser útil al método comunionista: primero, debe ser sistemática, cíclica y rigurosa en su desarrollo pedagógico para que no se transforme en otro tipo de experiencias ("de esta forma no será algo sentimental", dirá Giussani). Segundo, tiene que ser comunitaria, hecha por toda la compañía. Y tercero, tiene que ser referente al interior del Movimiento para que sea útil al proceso de formación. En toda la acción, se potencia la donación del individuo, la generosidad del sujeto, no la solución de problemas de los necesitados, que son instrumentos de mejora del verdadero destinatario de C.L. que es su afiliado: "El acento no se puede poner en lo que puedo resolver sino en lo que puedo compartir", está reglado en las instrucciones que ritualizan esta actividad.

4. La exclusividad del liderazgo

Ya hemos indicado que una de las formas de segregar internamente una asociación religiosa es establecer categorías de autoridad sobre la asociación, es decir separando la asociación entre quienes tienen y ejercen el poder decisorio y quienes no.

En los estudios generales sobre asociacionismo se comprueba empíricamente que sólo un reducido conjunto de miembros de la asociación son susceptibles de ser considerados candidatos. Prieto Lacaci, en los estudios citados sobre asociacionismo juvenil en España, muestra que el liderazgo es un hecho predominantemente de clases elevadas. Dos tercios de los presidentes de asociaciones juveniles y la mitad de los cuadros medios se declaran a sí mismos propios de la clase medio alta. Glass encontró en sus análisis sobre estructura social que la cantera de líderes son los individuos de más alto estatus (Glass, 1954), es decir, que hay una definición restringida del perfil social del candidato a líder en una organización. Esa exclusividad es mayor conforme nos elevamos en las escalas de poder.

Este hecho lo encontramos confirmado por diversas fuentes. Bottomore y Goldthorpe muestran la realidad de un predominio de individuos de las clases alta y media como funcionarios de las asociaciones²³⁸. Esa progresividad en el liderazgo se muestra en varios indicadores de estratificación: Komarovsky cierra la afirmación de que a más estatus del vecindario del sujeto, mayor liderazgo asociativo y el mismo efecto, pero esta vez desde estudios de Bell y Force (1956), se aplica a aquellos con más estatus socio-económico. Escalera calcula que en el tipo de asociaciones que él estudia en Andalucía, sólo un porcentaje que oscila entre el cinco y el diez por ciento de los socios son candidatos potenciales para labores de dirección del grupo corporado.

En el itinerario por nuestras asociaciones hemos comprobado que existe esa selección pero que el factor de clase tiene una importancia decreciente conforme la asociación religiosa es más homoclasista. Cuanto más homoclasista es una asociación más amplio es el conjunto de candidatos potenciales a los cargos de dirección de la misma.

Entre algunas asociaciones católicas religiosas de jóvenes hemos observado que esa selección suele estar sancionada por la promulgación interna de una categoría especial de socios. Así, en Montañeros de Santa María existía una categoría formal de miembros que podían votar para los máximos cargos, al que llamaban "consagrados". En el Movimiento Cultural Cristiano distinguen a las personas que participan puntualmente en la asociación de las que no, que pierden, informalmente, el derecho a ser elegidos y votar.

Además de esos impedimentos directos se identifican algunas formas indirectas de selección. En general, en las asociaciones religiosas pluriclasistas hay personas que están más capacitadas que otras para el servicio de dirección. Esa formación es, en primer lugar, una

²³⁸ La conclusión de Bottomore, ahora en 1954, es contundente: "No todos los que tienen un alto estatus son líderes formales, pero todos los líderes tienen un alto estatus; esto está implicado en su ser elegidos como líderes. (...) En las asociaciones que tienen miembros de los tres grupos ocupacionales, el dirigente oficial está incuestionablemente concentrada en manos de aquellos miembros con un estatus ocupacional alto." (1954:357 y 368).

proyección de las clases socioeconómicas a que pertenece cada uno; en segundo lugar, se debe a la disponibilidad y posibilidad por el nivel de vida para "prepararse" para el liderazgo. Esa preparación objetiva consiste en disponer de recursos y tiempo para realizar cursos, viajar y conocer gente de otros lugares, conocer mejor la propia asociación por comparación con otras asociaciones o sedes de la propia entidad que se conocen. Y hemos comentado anteriormente que la creación de jergas especializadas es otra de las formas de distinción interna en una asociación, muy frecuente en asociaciones religiosas y que tiene mucha incidencia en la selección de las elites asociativas.

Al plantear esta cuestión de la selección clasal o clasista de las elites, la gente que no lo negaba daba mayoritariamente como razón esa mayor preparación para esas funciones. Esta idea meritocrática del liderazgo en asociaciones religiosas también la vemos confirmada en otros ámbitos de asociaciones a través de autores como McFarland: "El liderazgo a cargo de elementos técnicamente aptos de la clase media es un prerrequisito del éxito sustancial de los movimientos políticos en el área de la política pública." (McFarland, 1983:496).

Es clarificador diferenciar el acceso a distintos niveles de responsabilidad dentro de una asociación. En las cuatro zonas de liderazgo que podemos diferenciar dentro de una asociación, la presencia de la exclusividad es progresiva al incremento de poder. Los niveles que hemos encontrado son: primero, poderosos invisibles matriciales, vicepresidentes de Bottomore, honoríficos que avalan líneas en la asociación (funcionan como avales aunque carezcan de poder ejecutivo); segundo, los vigilantes que actúan en la asociación en virtud de su pertenencia a una entidad matriz; tercero, la presidencia y cargos altos; cuarto, los cuadros medios. Hay también un tramo de liderazgos en los que la clase cuenta menos frente a otros aspectos como disponibilidad, etc. Es la zona de libre liderazgo. En esa zona libre encontramos a los "funcionarios" y a los servicios subalternos (esa zona de libre liderazgo se refiere Glass en 1954 cuando dice: "Entre los trabajadores manuales y los más elevados niveles de estatus hay una banda ancha en la que los líderes son elegidos sin referencia a sus particulares posiciones en la jerarquía de prestigio.").

Algunas de las asociaciones religiosas no suelen mostrar visiblemente su aparato de autoridad y en la cotidianidad interna no se manifiestan todos los agentes de poder institucional ya que la mayor parte de ello son compuertas de seguridad para el caso de que haya una situación crítica que amenaza los planes establecidos de desarrollo. En efecto, es en la crisis y el conflicto cuando se manifiestan en plenitud las estructuras de autoridad ejerciendo un trabajo que hasta entonces había permanecido oculto para el socio ordinario. Los actores del aparato de autoridad disponen de diferentes visibilidades, por tanto, y no actúan todos a la vez ni en todas las asociaciones excepto en los momentos críticos.

1. En el liderazgo hay un núcleo de alta legitimidad que son los fundadores y que ejercen un papel determinante hasta su desaparición, y aún después de ésta a través de sus herederos más directos o de las confrontaciones desde fuera de la asociación. Los fundadores son un grupo por lo general de una homogeneidad muy densa y lógicamente permanente. En las asociaciones religiosas esos fundadores suelen ser de dos naturalezas: los socios "mayores" de las asociaciones y el clero. En algunas asociaciones como *Comunión y Liberación* hemos hallado relatos que atestiguan el gran poder que conservan las personas

que fundaron financieramente el grupo corporado y que lo sostienen junto a las asociaciones instrumentales colaterales de la propia asociación.

2. Las asociaciones suelen contar también con supersocios o personas cuya relevancia se destaca con un cargo que *no tiene parte en el diario acontecer sino sólo en momentos cíclicos, celebrativos o en crisis*. Ya hemos aludido a los "benefactores" de la Milicia de Santa María. Algunos de esos socios honorarios o supersocios (también conocidos como patrocinadores, patronos o benefactores) son auténticas instituciones en el sentido real de que son reguladores de la vida de la asociación. Reguladores que además sólo suelen activarse ante ciertas situaciones que consideran afectan al cauce de la asociación. Algunos de esos supersocios son corporativos: entidades matrices o colaboradoras. Lo corriente es que los supersocios elegidos no tomen parte en los asuntos de la asociación aunque algunos asisten a la asamblea anual²³⁹.
3. Un tercer grupo son aquellos agentes dentro de las asociaciones que pertenecen a otra asociación y que ejercen un papel de asistencia, consejo, sacerdocio o autoridad genérica. Esto es muy frecuente en la asociación, aunque su selección tiene una lógica distinta a la realizada por estatus. Su función mínima es la asistencia, es decir, la presencia de una persona que significa el acompañamiento de otra institución a esa asociación. Las variaciones oscilan desde el agente que sólo cumple estrictamente ese papel hasta el que además de asistente es el que controla toda la vida asociativa hasta el último detalle.
4. Además de esos supersocios, asistentes y fundadores existen actores del aparato de autoridad que ejercen su papel en la asociación ordinaria. Una de las piezas más importantes es el poder ejecutivo en las asociaciones. Es común que los liberados o ejecutivos contratados en la asociación religiosa concentren un poder desde la administración diaria que acaba siendo disfuncional a la asamblea que lo nombra y llegue a controlar a la misma junta de la asociación. Muchas de las asociaciones que hemos estudiado sufren conflictos silenciosos o manifiestos entre la base asociada, la junta de representantes y los aparatos técnicos tanto de asesoramiento como administración. La creación de unos cuadros de socios con alta dedicación a la asociación que controlan el aparato suele hacer más compleja y capaz a la asociación pero también más dependiente de una serie de personas con una concepción particular del bien general.

Hay un tipo de afiliados siempre disponibles a todo, incluso a responsabilizarse de los servicios que nunca nadie quiere. A veces no sólo los monopolizan por dejadez del resto sino que se los apropian: es la "tiranía del conserje" o la "tiranía del sacristán". Crean su propio área de la que son informalmente señores legítimos por el tiempo dedicado. Se crea de ese modo un cuerpo de funcionarios asociativos que restan participación, aunque son costes que se soportan en ocasiones por las tareas que realizan. Los cargos medios se benefician de una investidura burocrática que presta prestigio al que la desempeña. Especialmente llama la atención la

²³⁹ Bottomore descubre esta realidad que él describe así: "Es notable el caso en el que una organización tiene vicepresidentes que se eligen en parte por su alto estatus y en parte por su capacidad y voluntad de contribuir financieramente. (...) En la asamblea anual, los vicepresidentes de Bottomore son atendidos y tratados con deferencia, tal como que se sientan en el estrado, etc. En tales actos se suele agradecer y apreciar públicamente su continuo sostén." (1954:356-357).

persona con un cargo intermedio que siente una elevación de estatus por ese hecho y busca incorporarse a la clase comunitaria alta a través de su control de la asociación²⁴⁰.

²⁴⁰ Éste es un personaje que nos hemos encontrado en varias asociaciones. A base de las entrevistas hechas a él y a otros de la asociación hablando sobre él, hemos elaborado un retrato tipo de él. Retrato de un reunionero buro-bisagra. Reunionero, organizador, siente un gran gusto por la estrategia donde él juega un papel angular y clave: "no es un motor de la asociación pero sí es una pieza fundamental para que el mecanismo funcione". En las reuniones de la asociación se cree fundador, ideólogo, acompañante espiritual de todos, líder carismático, etc., cuando en realidad no es nada de eso, se autoengaña. Toma distancias de sus compañeros por el hecho de relacionarse con la cúpula de la asociación. Le encanta contar qué considerado es entre los que tienen cargos y autoridad. Le encanta girar en torno al centro de decisiones, aunque no puede participar plenamente porque no tiene capacidad ni poder real para ello: no es un ideólogo, no es un creativo, no es un líder... es un técnico burócrata, un gestor. No es un promotor tampoco, es un gestor. Sin embargo tiene aires de ideólogo, él se considera "ideólogo espiritual" y exagera sus dotes. Cuando habla no es original, reproduce el lenguaje e ideas que están más en circulación. Sin embargo, lo asimila como propio.

Como no puede crearse su propio espacio, no puede ganarse la centralidad por sus dotes intelectuales o espirituales se refuerza en el centro ejecutor. No es un hombre de decisiones, un intelectual, un decisor, sino un ejecutor, un ejecutivo. Como ejecutor tiene un lugar ganado, está establecido... pero anhela un puesto de decisor porque considera que tiene más prestigio. Este ejecutor intenta aproximarse a la órbita de los decisores por contacto (pegándose a la gente ésta, entrando en la red relacional de los decisores) y estableciéndose como una posición clave dentro de una estrategia global: intenta definir él la estrategia y el organigrama de funcionamiento de modo que optimiza su posición (la aspiración máxima, antes de ser decisor, es ser la posición-llave para el sistema).

Como técnico quiere ser un especialista en estrategias (estímulo de juego) que es el demiurgo del sistema, que tiene bajo sí a los decisores ya que él define dónde se colocan. El hecho de disponer de la colocación de todos los puestos da una sensación de regulador del sistema. Usa la metáfora del jugador de ajedrez para referirse a su actividad dentro de la asociación. Él es el meta-sistema: el organigrama y la estrategia. Así se convierte en un meta-decisor, en el que decide a los decisores. Su organigrama no suele funcionar ni ser elegido, pero intenta que sea aceptado colándolo como un trabajo técnico de gestor, de un técnico especialista en administración.

No pudiendo ser ni ideólogo ni líder, intenta ser la pieza fundamental en la elección de esa persona que sí ejerce la autoridad. Se ve a sí mismo como una especie de mano invisible que elige a esa persona. "Esa persona tendrá esa cualidad, pero yo cumplo un papel de "meta-elección", yo elijo a quien va a elegir, decido quién va a decidir", diría. La estrategia suya es la de elegir un candidato y formular que esa elección ha sido cosa suya. De ese modo en parte sale él mismo elegido (representado en el electo).

No se esconde, intenta ser lo más visible posible, coronarse como visible mano invisible. Para esto intriga, cabildea, traza estrategias, habla con todo el mundo. Se pone al lado de los líderes e ideólogos y cuando puede hablar, habla. Como un parásito se beneficia de la cercanía de los decisores. Una estrategia de prestigio es ser prestigioso por asociación y si siempre anda con un líder, se le asociará con aquél y se le aplicarán, por asociación, las mismas propiedades que al que anda pegado. Se considera por ello en contacto con todos, personaje clave en todas las redes relacionales de poder. Destaca el gusto por el organigrama, por las listas de gente, por disponer de llaves de puertas, de acceso a secretarías que le dejan las llaves, de citas o contactos con gente que considera importante. Sus ambiciones cambian según cambian los cánones de prestigio. Considera que puede dirigir las actividades que exigen mayor cualificación simplemente con recibir un curso de entretenimiento ligero.

Necesita de las reuniones para saberse en acción, la ocupación produce en él una satisfacción por la percepción contingente de ser necesitado, de tener una justificación para relacionarse. Hay diferentes tipos de reunión: una que es la simple reunión abierta, donde es un participante más pero experto conocedor de la situación de todos, estableciendo referencias a todos los participantes, y otra en la que hay una cierta cualificación de los individuos, donde está por su papel de funcionario. Las reuniones le otorgan un papel del que carece en la vida

Las asociaciones religiosas están abiertas a la colaboración en funciones y servicios subalternos rutinarios que nadie quiere (limpieza, buzoneos, recados, cuidado de los locales, trámites administrativos, etc.) y ahí frecuentemente se incorporan muchas personas de las clases comunitarias más bajas de la asociación. Difícilmente se verá a personas de clase alta en esas posiciones. Por ejemplo, en Montañeros de Santa María todos los trabajos rutinarios eran espontáneamente desempeñados por las personas de rangos sociales más bajos. En el Opus Dei, nuestros informantes nos narraron de qué forma esa división del trabajo según estatus está programada desde los mismos procesos de iniciación al grupo corporado.

Afirmamos con Glass que hay una parte pequeña de participación obrera en el cuerpo de líderes (Glass, 1954) de las asociaciones religiosas en que toma parte la clase alta. En ocasiones nos encontramos con personas que rompen la norma de que los mayores estatus de la asociación son la cantera de la que salen los cargos en esa entidad. El más frecuente es el caso de los cargos de paja, los llamados "meros figurantes". Son personas de clases inferiores a la dominancia de la asociación, puestos en ese cargo por grupos internos o externos de la asociación; manipulados por el supersocio o el vigilante de turno. En muchos de los planteamientos electorales, es la misma asociación que se modera o reprime en su elección, que se autocensura para no arriesgarse a enojar a la asociación matriz o al grupo interno dominante. Otro caso es la integración de algunos de los socios menos favorecidos en las juntas y que, por ese favor de las clases elevadas, se convierte en funcional a los fines de esos últimos.

Existe gente de clase baja que excepcionalmente llega a puestos altos en asociaciones interclasistas, lo cual será soportado temporalmente mientras no pretenda alterar la estructura, es decir, mientras no suponga una elevación corporativa de su categoría. Se integran algunos miembros de otra clase inferior en las asociaciones altas (el inverso del voluntariado de marginación: se trae de modo voluntarista a alguien de abajo hacia arriba) para un simulacro de interclasismo.

El pobre en esas juntas de asociaciones funciona como testimonio, símbolo o coartada ("tenemos obreros en nuestras juntas", dice un alto cargo de una asociación religiosa conservadora de clase alta). El pobre en los consejos es un trozo de realidad para justificar el simulacro. El "efecto de colocación" de Baudrillard (1968) en relación a los muebles es aplicable a esta situación: el obrero o el pobre está en función de un orden mayor y de por sí carece de sentido. Se invita a un trabajador a las juntas como un mero figurón pero para que conste que hay pluriclasismo, tal como recoge Rose en alguna de sus investigaciones sobre

cotidiana, por lo que está constantemente convocándolas y participando en todas las que puede. Genera a su alrededor toda una serie de sesiones que crean un mundo con una nueva escala de estatus. Las reuniones son un indicador de contingencia personal y social, es una excusa para la actividad o es un indicador frente a los demás de tu prestigio. En este caso es interpretado como un signo de elección, él es elegido para estas reuniones, le quieren a él, a ninguno más: hace la lectura de que ha sido elegido por su valor, por su personalidad.

La membresía, tanto la base como los altos líderes, no apoyan ese comportamiento, pero la dependencia de su trabajo es grande. La asociación gorronea su trabajo a pesar de la contradicción con sus modos. La asociación le otorga responsabilidades sobre organización, gestión básica de secretaría, supervisión de labores manuales, etc. de forma que finalmente cualquier decisión tiene que pasar por su concurso. Se convierte en "la bisagra burocrática" para gobernar la asociación. Él acentúa esa dependencia ya que le confirma en su papel relevante.

asociacionismo americano (Rose, 1967) y como hemos observado en casi todas las asociaciones restauracionistas de los años ochenta.

CUARTA PARTE: EL CAPITAL ASOCIATIVO

Además de los filtros de distinción de los individuos no afiliados (por procesos de exclusión y expulsión) y afiliados (procesos de segregación intrasociativa y prestigio), hay otra perspectiva que nos interesa destacar. Es una mirada desde el individuo ya en el curso de su pertenencia a una asociación, que recibe una serie de dones de ella pertinentes para su movilidad o reproducción de clase social comunitaria. Ese fenómeno de la asociación como dadora de capacidades clasificadoras al individuo ha sido nombrado por Juan Jesús González como "capital asociativo" y tiene un itinerario de antecedentes del que daremos cuenta. El objetivo de esta parte es mostrar el mecanismo de esa función capitalizadora de las asociaciones. Tal fin ordena la materia en dos partes. La primera parte establece los recursos teóricos de la perspectiva de los capitales. La segunda parte trata de dar cuenta de cómo el individuo se dota diferencialmente de los capitales presentes en la asociación.

1. La construcción del capital asociativo

La asociación es una institución generadora de capitales para sus socios que éstos rentabilizan en diferentes situaciones y momentos de su vida. En este apartado analizaremos el concepto de capital, las tipologías disponibles, especialmente las expuestas por Coleman, formularemos una propuesta tipológica y nos adentraremos a exponer los capitales presentes en las asociaciones. Por capital entenderemos todo género de bienes que obtienen una rentabilidad. La doctrina mercantil ha establecido tradicionalmente dos categorías tan conocidas como el capital fijo (relativo al instrumental o materias primas) y el capital circulante (relativo a los salarios), a los que se añadió un análisis de los años 60 referente al capital humano y otro surgido en los años 80 relacionado con la imagen pública y que fue bautizado con el nombre de capital social. Los teóricos del Capital Humano, pioneros de esta génesis, se basan en esta concepción fisheriana de capital, que "consiste en considerar como 'capital' todo aquello que produce una corriente de renta en un período de tiempo, y cómo renta el producto del capital." (Johnson, 1964)

La forma como Fisher entiende el capital significa que todos los formatos de renta provienen del rendimiento de diferentes modos de capital, y pueden expresarse como formas de rentabilidad de las respectivas categorías de capital. Inversamente, a todos los elementos del activo que determinan una renta se les puede atribuir un valor en capital. Según esta perspectiva, el hombre rentabiliza relaciones sociales transformándolas, real o potencialmente, en capitales. Los mecanismos de transformación serían automáticos y por lo tanto no es necesario el que el hombre elija conscientemente la adhesión de ese capital a su bagaje personal.

El capital asociativo se encuadra dentro de sistemas de capitales que se remontan como tales a la Escuela del capital humano. Entre los autores de esta teoría hemos encontrado a H.G. Johnson como el que mejor ha sistematizado el capital humano en su marco. Desde un discurso más barroco, Pierre Bourdieu diseña un modelo tipológico más variado en especies.

Coleman establece también una teoría de las especies del capital que tiene la virtud de ser más exhaustiva en su tratamiento del capital social.

Las tipologías de Johnson pretenden darle un estatuto al capital humano definiendo todos los demás capitales por contraste con éste. Sus capitales se definen por ser o no el capital protagonista, estando en una posición contradictoria el capital intelectual de la sociedad. La aportación de Johnson más aprovechable se resume en su carácter pionero, en sus trabajos junto con su Escuela en torno al capital humano y en el acuñamiento del término "capital social" (1964).

El capital social en el caso de Pierre Bourdieu es la serie de "capital de relaciones mundanas" (capital relacional), así como el capital social heredado (origen de clase, apellidos, relaciones familiares), el capital de "honorabilidad y respetabilidad" y el capital de instituciones, que son propias de la clase más que del individuo y que son un determinante de la trayectoria del individuo dentro del "campo de los posibles" en su proceso de enclasmiento. No especifica nada más de este capital institucional, tan sólo nombra algunos ejemplos: "clubes, reuniones familiares, asociaciones de antiguos alumnos, asociaciones de profesionales, etc." Este capital institucional tiene sobre todo una función de mecanismo de cierre, conservación y reproducción, y también es un "factor constitutivo de la clase" (Bourdieu, 1979:108-109). Aunque el capital social es protagonista en todo momento de un triángulo que determina la clase social (capital económico, capital cultural y capital social), en el diseño empírico no es tenido en cuenta. El capital social es muy difícil, "quizá prácticamente irrealizable" (Bourdieu, 1979), de operacionalizar según la tarea de Bourdieu.

Coleman en su obra de 1990 dedica un capítulo entero al capital social definiéndolo por la función de recurso socioestructural poco tangible y no fungible, ubicado en las relaciones sociales que facilita una acción productiva²⁴¹. Además, el autor perfila cinco características del capital social:

1. Primera, productividad: "Como otras formas de capital, el capital social es productivo, haciendo posible el logro de ciertos fines que no se podrían obtener en su ausencia." (Coleman, 1990:302).
2. Segunda, fungibilidad: "Como el capital físico y el humano, el capital social no es completamente fungible, pero es fungible en relación a actividades específicas. Una forma dada de capital social que es valiosa para facilitar ciertas acciones puede ser inútil o quizás nociva para otras." (Coleman, 1990:302).
3. Tercera, inalienabilidad: "El capital social tiene ciertas propiedades que la distinguen de los bienes privados, divisibles y alienables tratados por la teoría económica neoclásica. Uno de éstos, contado por Loury, es su práctica inalienabilidad. Aunque es un recurso

²⁴¹ "Concebiré estos recursos socioestructurales como una ventaja capital para el individuo, es decir, como capital social. El capital social es definido por su función. No es una sola entidad sino una variedad de diferentes entidades teniendo dos características en común: Todos ellos se componen de algunos aspectos de una estructura social, y facilitan ciertas acciones a los individuos que están dentro de esa estructura." (Coleman, 1990:302).

que tiene un valor en uso, no puede ser fácilmente cambiado. Como un atributo de la estructura social en la que el individuo está ubicado, el capital social no es propiedad privada de ninguna de las personas que se benefician de él." (Coleman, 1990:316).

4. Cuarta, tangibilidad: "El capital físico es totalmente tangible, siendo incorporado en la forma de material observable; el capital humano es menos tangible, siendo encarnado en las habilidades y conocimientos adquiridos por un individuo; el capital social es todavía menos tangible porque está incorporado en las relaciones entre personas." (Coleman, 1990:304).
5. Quinta, ubicación: "Con diferencia a otras formas de capital, el capital social es inherente a la estructura de relaciones entre y en medio de personas. No está colocado ni en los individuos ni en los instrumentos físicos de la producción." (Coleman, 1990:302). En relación a la ubicación del capital social, Coleman la representa simbólicamente en un triángulo donde los vértices son tres personas. El capital humano está incorporado en los puntos de los vértices y el capital social es las líneas que los unen.

En cuanto al alcance del capital social, Coleman considera que el análisis de capitales sociales puede dar cuenta de las tramas de la comunidad local y que se convierte en un instrumento de gran utilidad para el estudio cualitativo de las mismas²⁴².

Juan Jesús González²⁴³ le da un peso considerable al capital social dentro de su análisis de la organización de clase, conectando con la línea expuesta de Coleman. Añade que considera entre las características del capital social que es relacional, estructural y no enajenable. La originalidad de J.J.González (1991 B) reside sobre todo en distinguir y operacionalizar dos subespecies del capital social: el capital relacional y el capital asociativo. El capital relacional es "el resultante de la conexión y participación en redes familiares y amicales". El capital asociativo, denominación acuñada por este autor, es "el resultante de la conexión y participación en organizaciones formales" "en que se encuentran involucrados los individuos" considerando que "constituye la forma más genuina de capital social, toda vez que, dada su formalización, es la que mejor cumple el requisito de ser una propiedad de la estructura y no de los individuos", aunque reconoce que "el fenómeno del liderazgo puede limitar esta condición". El capital asociativo está ubicado en las relaciones sociales institucionalizadas en las organizaciones y puede interpretarse en dos modos.

1. Primeramente, "en términos de la relación de los componentes de la clase con las organizaciones encargadas de defender sus intereses, de suerte que el capital asociativo disponible por parte de los componentes de una clase nos sirve de indicador de los

²⁴² "El concepto de capital social puede permitir mostrar cómo los recursos pueden ser combinados con otros para producir diferentes niveles de comportamientos en el sistema o, en otros casos, diferentes resultados para los individuos. Si el capital social puede llegar a ser en las ciencias sociales un concepto cuantitativo tan útil como son el capital financiero, el físico y el humano, resta por ser comprobado; su valor actual yace primariamente en su utilidad para los análisis cualitativos del sistema social y para aquellos análisis cuantitativos que emplean indicadores cualitativos." (Coleman, 1990: 306).

²⁴³ Los textos se corresponden a un material memografiado de Juan Jesús González escrito en 1991 con el título "Formación y organización de clase" (1991 B).

recursos invertidos por éstos en la defensa de sus intereses (que son, presumiblemente, los intereses de la clase).

2. Una segunda interpretación es "como estimación de la medida en que las organizaciones encargadas de defender los intereses de sus miembros (y, presumiblemente, de su clase de pertenencia) consiguen obtener presencia, que sería la contrapartida del conocimiento, e influencia, que sería la contrapartida de la afiliación, sobre su ámbito de acción."

El capital asociativo mantendría esa doble naturaleza: "simplemente como un efecto de la posición de clase" o "como una mediación organizativa en la conformación de la clase". El capital asociativo es un test específicamente social de los efectos de la clase (frente al test del capital económico y el capital político) y ésta lo debe explicar, a la vez que el capital asociativo tiene un cierto poder explicativo de la conformación de la misma clase social.

Exponemos a continuación una propuesta con la que enmarcamos el concepto del capital asociativo. Comenzaremos situando los criterios clasificatorios para disponer después la tipología. En último lugar, caracterizaremos el capital asociativo. Proponemos distinguir los siguientes criterios:

1. Enajenabilidad. Este criterio plantea las siguientes cuestiones: ¿Se puede enajenar? ¿Se puede transmitir el dominio o posesión del capital? Si se puede enajenar es un capital financiero, el capital clásico; si no, entra a formar parte de otro tipo de capitales no enajenables que son clasificados por el siguiente criterio.
2. Apropiabilidad. ¿Se puede apropiarse el individuo del capital? Si el individuo puede apropiarse del capital estamos hablando de un capital personal y si no, si el individuo aunque puede beneficiarse del capital no puede poseerlo, no está incorporado a su personalidad, es un capital social. En el capital social, si el individuo se desagrega, pierde el capital.
3. Fiduciariadad. El capital financiero se desglosa en otros según la dependencia que tenga del crédito que merezca financieramente. Es decir, que hay valores más constantes que otros que de por sí simplemente son signos de cambio sin que el objeto en sí posea ningún valor. Si tiene un carácter fiduciario, adopta ese nombre para el capital (capital fiduciario) y si no, estamos hablando de bienes que se dividen según el criterio cuarto.
4. Explotabilidad. Los bienes enajenables no fiduciarios pueden ser humanos o no y por lo tanto dependientes o no de la explotación basada en las relaciones contractuales de las instituciones. Diferenciamos según sea pertinente hablar de explotación o no, entre lo que conocemos, siguiendo las palabras de Coleman (1991) como capital físico (equipamientos, stocks, inmuebles, etc.) y capital laboral o trabajo. Este último se ve afectado por los criterios de contractualidad que establece grandes diferencias entre los distintos tipos de contrato o control sobre el puesto, el criterio de control y el de decisonalidad. Establece esto que el capital laboral alcanza categorías significativamente diferentes si se trata de puestos con un control sobre el puesto distinto y el tipo de puesto (pertenencia a una empresa u a otra, capacidad de decisión, capacidad

de control de información, etc.) que denominamos, siguiendo a Erik Olin Wright, bienes de organización, daría lugar a dos capitales: capital de puesto de trabajo y capital de bienes de organización laboral. Serían capitales derivados de la inserción del individuo en instituciones.

5. **Actividad.** El capital personal se divide según los capitales que contiene sean capitales activos o pasivos, es decir, se puedan ver modificados por la acción racional del individuo o no. Como capitales pasivos entendemos el capital de género, capital étnico, genésico, de estatus, etc... que son incorporados al capital cultural del individuo a través del cociente *capitales pasivos/capital simbólico*
6. **Credencialidad.** Las habilidades tipificadas y cuantificadas por las credenciales académicas (estudios, expediente académico, etc.) y profesionales (años de experiencia, cursos de formación, puesto, etc.) componen el capital credencial también conocido clásicamente como capital humano, siendo el resto de habilidades no sancionadas formalmente el capital cualificativo (aprendizaje anticipado, capacidad de liderazgo, "capital lingüístico" de Bourdieu, etc.).
7. **Formalización.** El capital social encuentra dos grandes ámbitos de enclave que tienen como medida el continuo de formalización en un grupo social reglada, es decir, con *relaciones contractuales entre los miembros*. Así resulta el capital relacional y el capital institucional.
8. **Control.** Dentro del capital asociativo, se distinguen varios capitales netamente sociales y que encuentran su primera diferencia en el grado de control. Así se divide el capital asociativo en el capital de pertenencia (la simple afiliación o integración formal) y en un capital que se relaciona con los bienes de organización ya mencionados.
9. **Decisionalidad.** Los bienes de organización se especializan según la capacidad de decisión de las tareas de la posición, es decir, de manipulación del sentido de la información. Sería capital organizacional toda aquella posición de cargos o autoridad formal, y capital informativo toda aquella posición estructural estratégica para el paso del flujo de información.
10. **Capacidad de acción colectiva.** El último criterio es la capacidad de defensa de sus miembros que tiene una asociación. Es el poder de la asociación capitalizable por un miembro. Hay asociaciones sin ningún poder e instituciones que aún teniéndolo, no confieren ningún "capital político" a sus miembros. Sin embargo hay otras que sí lo hacen y por lo tanto distinguen un capital ausente en muchas otras.

Como resultado de la combinación de dichos criterios se propone la siguiente tipología de capitales:

1. **Capital financiero:** capital enajenable fiduciario representado por las acciones en bolsa o por la misma moneda.

2. Capital físico: capital enajenable no fiduciario e inexplorable que constituye casos como el de un bien inmueble.
3. Capital laboral: capital enajenable no fiduciario explotable. Este capital es el trabajo humano. Sería cuestionable si realmente es enajenable. Por una parte hemos de decir que sí ya que el trabajo se materializa en una relación que está sujeta a la compraventa, en tiempo que es vendido y adquirido a través de un contrato por el que una serie de fuerza laboral está disponible para el que paga. Esto define su carácter económico aunque en contra se podría decir que el contratante no llega a poseer el capital porque no es enajenable de su portador (el trabajador). Frente a esta consideración, cabría argumentar que sí hay por parte del que compra, una casi absoluta disponibilidad protegida por el derecho. Es enajenable tanto cuanto la posesión, aunque limitada por la naturaleza del portador, es intercambiable.
4. Capital cultural: capital no enajenable, apropiable por la persona y pasivo. Es el género, la edad, la etnia, la ideología, la religión, las costumbres, etc., que son activados dependiendo del universo simbólico de la comunidad en que está ubicado el sujeto. Frecuentemente se confunde con el capital social. Defendemos estas categorías basados en que el capital cultural (*habitus*) es tan apropiable por el individuo como los créditos académicos. Indudablemente el efecto del capital cultural (como el capital credencial) se ve sobredimensionado por la institución que lo avala (un apellido, un cónyuge, una universidad), y esto significa que hay una alta asociación entre capitales (capital social y otros) que sin embargo no debe llevarnos a disolver las categorías de análisis.
5. Capital credencial: capital no enajenable, apropiable por la persona, activo y formal (credencial). Los títulos académicos o la experiencia laboral son casos de este capital. El capital humano se confunde frecuentemente con este capital y cabe hacer unas consideraciones. El capital humano lo caracterizaríamos como el conjunto de capitales no enajenables apropiables por la persona y que son relevantes para una institución. Según el tipo de institución que sea se insistirá con un peso distinto en los diferentes elementos que componen el capital humano. Las instituciones que tienen personal laboral llegan a decir que la misma fuerza de trabajo disponible (el capital laboral) es capital humano. El capital humano se referiría más bien a la calidad de esa fuerza de trabajo, no a la existencia de la misma. Frecuentemente se asociarán metonímicamente ambos capitales cuando una empresa busca una persona con un capital humano determinado (un experto con una cualificación muy especializada), pero en principio favorece el análisis el mantenerlos como categorías separadas. El capital humano no se puede identificar con el capital credencial, sino que es sinónimo del capital personal. Preferimos la denominación "capital personal" para acentuar el carácter apropiable de este capital, pero será un nombre intercambiable que usaremos indiferentemente.
6. Capital social: capital no enajenable e inapropiable por las personas, como es el caso de la capacidad de acción colectiva. Las subdivisiones del capital social son un continuo que siguen las diádas, las pandillas, la familia, el barrio, las acciones colectivas (manifestaciones, huelgas, etc.) o las formalizadas en instituciones sean corporaciones u organizaciones. Escogemos estos dos grados: capital relacional y capital institucional, aunque no olvidamos la capitalización que un individuo puede hacer de su participación

en un evento colectivo determinado. El carácter inapropiable es lo que lo separa del "capital humano".

7. **Capital relacional:** capital no enajenable, inapropiable e informal cuya referencia concreta podrían ser los miembros de una tertulia.
8. **Capital institucional:** capital no enajenable, inapropiable y formal. Aquí entraría toda la diversidad de agencias sociales formales que van desde la familia al estado (la nacionalización como la obtención de un capital social) pasando por todo tipo de grupos formales de referencia. Hay un capital que se caracteriza porque el grupo en que se genera es un grupo corporado, es decir, viene avalado por la similitud entre los miembros del grupo, tal como hemos definido en un capítulo anterior. Ese capital institucional sería llamado por nosotros capital corporativo por cuanto conlleva un matiz que lo diferencia de los capitales que se producen en organizaciones, regidas por la división funcional. A este capital corporativo, aplicado a las asociaciones voluntarias, es a lo que Juan Jesús González llama "capital asociativo" refiriéndose sobre todo a las corporaciones de las clases sociales políticas. En el análisis de las asociaciones es posible su uso, pero el capital institucional es una categoría más amplia en la que pueden englobarse desde una empresa hasta una familia pasando por cualquier asociación o parlamento. Emplearemos el título "capital corporativo" para referirnos al hecho de la pertenencia a un grupo corporado y guardaremos la idea de capital asociativo para incluir todos los capitales institucionales que se producen en una asociación.
9. **Capital corporativo (o capital asociativo):** capital no enajenable, inapropiable, formal y sin poder de control. Un ejemplo es la pertenencia a una asociación religiosa prestigiosa.
10. **Capital informativo:** capital no enajenable, inapropiable, formal y con poder de acceso/control sobre el flujo de información. El ejemplo significativo es una responsabilidad de representación de una asociación en una coordinadora o consejo de asociaciones, o en una relación bilateral con poderes gubernamentales.
11. **Capital organizacional.** Como indicamos al definir los criterios, los bienes organizacionales de E.O.Wright se disocian en capital informativo y capital organizacional. Este último, es un capital no enajenable, inapropiable, formal y con poder de control sobre las decisiones.
12. **Capital político:** es la capacidad de acción colectiva en defensa de un individuo, es decir, la capitalización que el individuo puede obtener del grupo corporado en términos de acción política favorable a él.

2. La distribución diferencial de capitales en las asociaciones

La asociación religiosa es perceptible de producir todos los capitales aunque, como definimos, sólo pueda poseer los que no son personales. Una asociación, en general, no puede "poseer" capital humano aunque puede disponer de personas con capital humano, pero sí puede conferir capital humano a sus miembros.

La socialización desde pequeño en casi cualquiera de las asociaciones religiosas que hemos estudiado da soltura en el comportamiento y gran adaptabilidad, no sólo en esa asociación sino en general en la práctica asociativa. Construye asimilada a la personalidad del sujeto, la identidad del socio, lo que le da una gran seguridad. El sujeto afiliado desde joven está tan acostumbrado a la práctica asociativa que se convierte en un hombre corporativo donde ya no existe motivación recurrente de inicio a la participación, sino una afiliación natural a las entidades que desee o demanden su colaboración en algún grado. Es un hábito natural que le legitima a participar donde esté siempre que encuentre similitudes con esa primera experiencia (intereses, compañeros susceptibles de incorporarse y continuidad con la cultura corporativa aprendida). Lo contrario lleva a lagunas en asuntos como la libertad con la que se desenvuelve, la seguridad y la legitimidad para participar en cualquier asociación sea religiosa o no. Esa socialización religiosa y asociativa a la vez se logra por vivencias tan sutiles como disfrutar de un local en el que se crea un clima exclusivo y especial. Local en el que se percibe una microcomunidad en la que frecuentemente hay redes que desearían que se formara un mundo autónomo del resto de la sociedad. Desde pequeño se aprende el gusto por la reunión, la obediencia a la autoridad en la asociación, la disciplina corporativa, la necesidad de administrarse colectivamente, el ejercicio del mando, la relación con los socios que no se conocen, la comunidad de lenguaje, además de las habilidades propias de la asociación en particular, en el campo estudiado habilidades sobre todo de recursos simbólicos. En global, se coge gusto íntimo por el mismo hecho asociativo y dominios específicos de ciertas disciplinas comunitarias.

Las asociaciones religiosas con jóvenes tienen también una función de educación informal. En este sentido, colaboran activamente a la movilidad meritocrática y por ello forman parte del curriculum del hombre de éxito. En la asociación se crean aprendizajes precoces que habilitan a sus socios hasta llegar a puntos tan reglados que parece que el asociacionismo es casi una asignatura informal en muchos entornos religiosos (existe tensión en algunos pastoralistas de centros de enseñanza para que no se identifique a la participación asociativa como una asignatura de religión). La asociación cumple tareas de socialización anticipada o complementaria de dones (algunos de los cuales otros sujetos podrán tener oportunidad de recibir más tarde). Forma un circuito educacional paralelo al mayoritario de modo que ejerce como medio de distinción educacional.

Antes de entrar en la pubertad, los modos asociativos ya están muy internalizados porque la clase alta se asocia antes y en entidades más variadas, con más servicios internos. Que los niños de clase alta montan antes sus propias asociaciones es un dato contrastado en diversas investigaciones. Los niños de clase baja de cuarto grado participan menos tiempo en organizaciones formales, "es decir, que reciben mucha menos orientación de adultos preparados." (Barber, 1957:157). Rose complementa esta proposición indicando la realidad de que "los integrantes de los grupos minoritarios que se ven excluidos de estos clubes, a veces tienen dificultades para competir con las personas admitidas en ellos." (Rose, 1967:243). En efecto, la participación de personas de estratos socio-económicos bajos es limitada, en consecuencia su socialización es menor y, por tanto, no se benefician del "social training".

Cada asociación aporta un prestigio social que constituye la principal credencial, pero se ve acentuada por la temática concreta de que trata cada tipo como la simbólica de las

asociaciones religiosas. No obstante hay algunas cualificaciones propias del común de las asociaciones. Una es la experiencia de autonomía corporativa que conduce al aprendizaje de la emancipación adelantada. La experiencia de poder es en sí mismo una asignatura. Esta capacidad de desempeño de asuntos públicos y corporativos es uno de los beneficios más apreciados. El socio que no ha accedido al liderazgo tiene una experiencia de participación en corporación nada desdeñable, pero para el líder supone un salto curricular cualitativo cada vez más apreciado. Rose (1967) cree, en esta línea pero avanzando hacia lo más global, que los que participan en asociaciones comprenden los mecanismos de los procesos sociopolíticos; idea que Gail (1980) subraya con las siguientes palabras: "La participación en las asociaciones enseña al participante cómo funcionan en su sociedad los procesos sociales, políticos y económicos". Ciertamente, la asignatura "corporación" se cursa de modo eficaz en muchas asociaciones avaladas para ello y recomendadas no pocas veces por las instituciones que luego van a evaluar al individuo.

Se preguntan muchas personas dónde ha aprendido la gente a asociarse. La respuesta es que en la escuela, en la iglesia, en las agencias secundarias en general. Hay una transversal matricial entre las instituciones del nivel "meso". Las asociaciones son resultado de un ambiente determinado, de unos contextos institucionales. Igual que la asociación da habilidades, también los otros entes confieren habilidades asociativas. Desde esa consideración tenemos que evaluar que hay un déficit de socialización asociativa especialmente para las clases más populares²⁴⁴.

En síntesis, el capital humano se adquiere por varios mecanismos:

1. El primero es aprender la corporación. Una persona que ha estado en una asociación, desde cuanto más joven mejor, ha internalizado una socialización del comportamiento dentro de una administración y se ha ajustado a esa conducta. Es una persona que sabe actitudes de conservación institucional, obediencia a autoridades, trabajo en equipo, etc.
2. El segundo es hacerse a la sociabilidad. Las personas asociadas saben relacionarse en mejores condiciones. Las asociaciones son un foro de relaciones sociales fáciles por cuanto están pautadas por unas reglas.
3. El tercero es la capacidad de trascender el propio interés que se presupone en alguien con una historia asociativa larga. Se cree que la persona afiliada se entrega a una causa colectiva poniendo al menos parte de su tiempo en función de ésta.
4. El cuarto corresponde a las personas que hayan desempeñado cargos de responsabilidad sobre todo que impliquen relación con gente. Esta persona que ha sido presidente, cuadro medio o supervisor de una institución acredita cierta aptitud para el mando.
5. El quinto canal corresponde a las habilidades concretas de cada asociación a la que se haya pertenecido. Los asesores de curriculum recomiendan a los jóvenes estudiantes que ingresen en asociaciones que tengan que ver con sus carreras con el fin de reforzar su

²⁴⁴ "La participación en asociaciones voluntarias es algo que se aprende, y las personas de la clase inferior tienen pocas oportunidades de adquirir esa enseñanza." (Merrill, 1969:58).

motivación, de entrar en los círculos profesionales y de hacer prácticas. Especialmente agudo es en profesiones que van a trabajar en el marco asociativo como son los trabajadores sociales o los políticos profesionales.

El capital social de las asociaciones es un aspecto muy eficaz a la hora de favorecer el acceso o el progreso en el mercado laboral. Hemos podido comprobar numerosos casos en los que las asociaciones religiosas funcionan como multiplicadoras de las redes amicales y como avales del socio prestándole información y protección cuando es necesario.

El capital social puede vehicularse en primer lugar por el capital relacional. Se puede decir que las asociaciones son después de la familia el mejor sostén para la producción de capital relacional. Es la infraestructura secundaria óptima para el desarrollo de redes sociales de alta densidad y alcance porque una asociación une a personas en una institución sin necesidad de que medie el afecto. Además, en segundo lugar, una asociación tiene toda una vida alrededor que ofrece coartadas y excusas perfectas para entablar relaciones con mundos muy distintos a los medios de la vida cotidiana, como pueden ser amigos en otras regiones, en otros sectores sociales, etc. La asociación promueve también, como tercer cauce, una buena presentación de la persona ante muchos otros a la vez que potencia los campos de acción. Finalmente, crea solidaridades intrasociativas que tienen una alta rentabilidad²⁴⁵.

La asociación funciona como un mercado de capital relacional. En momentos de crisis, las asociaciones no sólo multiplican el capital relacional sino que muchas institucionalizan ese mercado con 'bolsas de trabajo' o 'bolsas de solidaridad', sin olvidar que las mismas asociaciones se han convertido en empleadoras bien a tiempo parcial o por servicios o profesionalizando algunos cargos o tareas. La capacidad para conectar y aliarse con sujetos y grupos de clase superior es un recurso importante y, como hemos visto en apartados anteriores, la entidad se utiliza como escalera de movilidad. Es tan usual esta utilización que Goldthorpe llega a decir la proposición radical siguiente: "La participación en asociaciones formales no proporcionan más que a un pequeño grupo de encuestados oportunidades para reunirse e interactuar con personas de cuello blanco o una base esencialmente igualitaria." Rose comprueba en sus observaciones cómo personas de clase media-alta ingresan en asociaciones para lograr relaciones de negocios.

²⁴⁵ Dos casos prácticos que hemos presenciado y aplican estas categorías. El primero, un caso de oportunidad ventajosa. Algunas asociaciones dependen de organizaciones más amplias como pueden ser colegios, órdenes religiosas, partidos políticos, sindicatos, empresas, etc. Este es el caso de una asociación cuya matriz es una orden religiosa que para cubrir las vacantes en los colegios remueve las redes relacionales de antiguas alumnas y las de las monjas que trabajan en el colegio. La misma notificación oral que le lleva al sujeto entrevistado diciéndole que presente su curriculum le dice que no extienda la noticia de la vacante porque no quieren que llueva una gran cantidad de solicitudes y presiones. Ésta se ha enterado porque colabora en una asociación religiosa donde trabaja uno de los profesores del colegio. Finalmente consigue el puesto de trabajo. El segundo caso es algo frecuente en asociaciones: la bolsa privada de trabajo. Una asociación religiosa de clase alta se plantea a través de su junta directiva el realizar alguna acción de lucha contra el paro de algunos de sus miembros. Con vistas a esto montan una bolsa de trabajo en la que los socios que busquen trabajo se apunten y los distintos afiliados les busquen dónde emplearlos.

Dentro de ese capital asociativo consideramos varios: el corporativo (también denominado de honorabilidad por Bourdieu o credencial por Collins), el informativo, el organizacional y el capital político.

El capital corporativo es "la marca" que viste el individuo cuya "etiqueta" viste con la insignia del ojal. Es un aval del individuo, un crédito que garantiza un perfil social del individuo y, sobre todo, una trama de relaciones. El "capital de honorabilidad" de Bourdieu es nuestro "capital corporativo". El fenómeno está registrado desde antes: ya Weber resalta "la importancia política y social de las sectas religiosas y las numerosas asociaciones y clubs norteamericanos", especialmente de aquellos que tienen un carácter exclusivo. Max Weber destaca que la admisión en aquellas sectas era importante hasta el extremo de considerarla "como una garantía absoluta de las cualidades morales de un caballero, sobre todo de aquellas cualidades necesarias para los negocios" y hasta el punto de que la expulsión significaba "económicamente, la pérdida de crédito, y socialmente, quedar desplazado" (citado en Alberto Meister, 1971). Las asociaciones son expendedoras de credenciales, no importa las habilidades que tal o cual personas hayan adquirido en realidad. Lo que hace una asociación es acreditar a la sociedad que un sujeto tiene un perfil social determinado. Es la "acreditación tribal" de la que Collins habla cuando defiende su idea de que toda cualificación formal es una garantía sociopolítica del sujeto. En efecto, las asociaciones desempeñan el papel de testigos cualificados de la identidad social de cada socio determinado que esté reconocido (depende de la categoría interna). La asociación es un elemento curricular determinante porque define el perfil social del candidato.

Los procesos individuales dentro de una asociación son diferentes y así lo muestran varios hechos, y gran parte de esas variaciones se deben a la estratificación interna: En los grupos de afiliación masiva, los líderes y los socios tienen motivaciones y procesos diferentes. Los procesos asociativos de distintos socios por categoría de clase son diferentes. Sus trayectorias intrasociativas tienen diferencias cualitativas muy relevantes. Procesos de clase muy similares incluso entre gente que está en diferentes asociaciones. En algunos aspectos son más parecidos entre sí socios de igual clase y diferente asociación, que socios de distinta clase en una misma asociación. La desigualdad, por tanto, permanece dentro de las asociaciones por la estructura, pero también porque la capacidad del individuo para capitalizarse es distinta. Las asociaciones ejercen de forma diferencial sus capacidades de capitalización para el progreso personal en el mercado. La clase actúa como multiplicador de los efectos sociales de las acciones o habilidades adquiridas dentro de la asociación. Dos chicos que hagan la misma actividad pero tengan diferente clase, comprobarán que encuentra distinta resonancia social.

Las asociaciones de clase alta capitalizan más a sus miembros por varias razones:

1. Primera, porque posee más recursos económicos con lo cual el capital financiero se ve más enriquecido.
2. Segunda, a las asociaciones se les da más importancia social conforme se asciende por la escala social.

3. Tercera, las asociaciones de clase alta tienen mayor relevancia social en la sociedad civil, en el estado y en el mercado, lo que multiplica el capital social.
4. Cuarta, en las asociaciones de clase alta hay una organización más constituida, hay más orden. Esto permite maximizar los recursos de la asociación en la capitalización (personal y social) del socio sin fugas de riqueza a través de una gestión pobre o en conflictos.
5. Quinto, en las asociaciones de clase alta hay más recursos de socialización y formación en forma de viajes, publicaciones, más supervisores, medios para pagar personal, etc. Por lo tanto, aún suponiendo que el contenido sea el mismo, en las de clase alta se puede transmitir mejor el capital cultural.
6. Sexto, en las asociaciones de clase alta hay una inversión mayor en investigación sobre la propia asociación, lo cual contribuye a capacitarla para el cambio social con vistas a la adaptación a casos personales y a situaciones diversas. Además, desarrolla a la misma asociación y le da más propaganda en la sociedad.
7. Séptimo, en las asociaciones de clase alta suele haber una organización satélite encargada de actividades para los niños, con lo cual los socios integran más a sus familias produciéndose una pre-afiliación de los niños. Esta mayor frecuencia de organizaciones inter-generacionales (a través de complejos asociativos) lleva incluso a que la afiliación se herede creándose sagas de apellidos dentro de la misma asociación. Este hecho refuerza al capital corporativo y al cultural al adelantar la edad de afiliación y por lo tanto de socialización previa.
8. Octavo, las asociaciones de clase alta son más multimedia: disponen de más organizaciones filiales y con una diversidad sectorial mayor. Una asociación de clase alta está relacionada con más instituciones que una de clase baja y además son entidades más variadas. El capital relacional y el capital físico se ven directamente afectados por este aspecto.
9. Noveno, el comportamiento monológico en la toma de decisiones le da más coherencia a las asociaciones de clase alta y posibilita aprender mejor las técnicas de organización (esto incrementa compactamente el capital cultural).
10. Décimo, las asociaciones de clase alta tienen una afinidad mayor con la cultura dominante, mientras que las bajas reproducen una socialización en la cultura dominada. El caso del lenguaje es claro, que afecta directamente al capital cultural.
11. Undécimo, una asociación de clase alta tiene más capacidad para emplear personas, lo que, obviamente, mejora las expectativas de activar el capital laboral.
12. Duodécimo, las asociaciones de clase alta tienen un ámbito territorial más amplio y esto colabora a la movilidad y por lo tanto a extender las redes sociales que coloniza el capital relacional.

13. Décimotercero, las asociaciones de clase alta funcionan como un mecanismo de cierre por lo que hacen una selección negativa de todos los que no pertenecen a ellas: protegen firmemente el capital corporativo.
14. Décimocuarto, los empleadores suelen estar mayoritariamente en asociaciones de clases superiores por lo que el capital relacional es de una eficacia mayor con vistas al acceso al empleo.

Un último aspecto que queremos comentar trata sobre la potencia de absorción de capitales por parte de los afiliados. Aunque dos personas de clase distinta pertenezcan a una misma asociación y en esa asociación *no hubiera una estructura clasista*, aprovecharían de distinta forma los capitales igualmente disponibles para sendos socios. Un joven de clase alta tiene un mayor aprovechamiento de los capitales de la misma asociación a que pertenezca otro de clase baja, por las siguientes razones:

1. Primero, el capital cultural familiar que lleva a aptitudes distintas.
2. Segundo, mayor disponibilidad para la obediencia y para ejercer el mando de forma espontánea.
3. Tercero, más urbanidad que contribuye al orden.
4. Cuarto, más afinidad cultural.
5. Quinto, una sociabilidad distinta: más contactos sociales, más frecuencia de relación y menos sujeto a contextos territoriales.
6. Sexto, más tiempo libre para participar.
7. Séptimo, *participa en más asociaciones por lo que se despiertan más actitudes*.
8. Octavo, se afilia con una edad más temprana a las asociaciones, por lo que la socialización es más aguda.
9. Noveno, capacidad económica para participar en más actividades.
10. Décimo, más capital credencial que favorece también el que el afiliado de clase alta desempeñe cargos.
11. Undécimo, los capitales se atraen unos a otros: cuantos más capitales tengas, más vendrán. Esta acumulación progresiva (no aritmética) multiplica mecánicamente las posibilidades de capitalización dentro de una asociación.

QUINTA PARTE: EFECTOS CLASISTAS DE LAS ASOCIACIONES

En esta última parte queremos desarrollar cómo las asociaciones tienen efectos sobre la formación de las clases comunitarias, a partir de las observaciones realizadas en nuestro campo de análisis del asociacionismo religioso católico en que participan jóvenes.

1. Asociaciones: estratificador estratificado

La asociación es un hecho estructurado y estructurante al unísono; un hecho enclasado y enclasante. Esa labor par hace de la asociación un género complejo para el análisis de clase. Indudablemente, como ha sido establecido en numerosas ocasiones, la asociación es un indicador de clase, pero no sólo se reduce a esto sino que tiene una función estratificadora de importancia variable dependiendo de la potencia de la asociación. A excepción de unos pocos estudios con un prisma más completo, la gran mayoría de las prospecciones se apean del

análisis en el pasaje del indicador de asociatividad, dejando inédita la mayor parte del campo de observación.

El carácter ambiguo de cosa construida y agente constructor del hecho clasal, demanda profundizar en otras calas de análisis del asociacionismo. Esa doble carrera de la asociación es algo propio de toda la sociedad mesoscópica. El nivel "meso" tiene un papel de intercambiador, de mediador, de puente. Muy configurado por los niveles micro y macro a la vez, también hace en parte de conductor entre lo micro y lo macro ya que codifica ese cambio en sus propias estructuras y por tanto lo distorsiona bajo diferentes presentaciones de orígenes de diferente naturaleza. Las asociaciones llegan a formar una cadena de engranajes de una variedad altísima que transmiten las mismas instituciones dominantes.

La asociatividad es, no obstante, un hecho central para enmarcar la relación entre asociación y clase social. No se debe olvidar pese a la tentación de simplismo en que no pocas veces se cae. Haer, como otros muchos especialistas de la estructura social, utiliza la afiliación a una asociación como uno de sus cinco indicadores de estratificación, uso generalizado que a algunos les resulta incierto²⁴⁶.

La manipulación de la asociatividad debe vincularse al desglose del caos del mundo asociativo, al análisis situacional del orden en que se inscribe. El orden social se proyecta dentro de la asociación, quien a su vez lo recoge como si fuera un espejo cóncavo (Tönnies, 1887). Todo el orden social se podría leer en ese mínimo espejo.

La asociación es un clasógeno tanto por su intervención en los intereses materiales como por su papel de mediación entre sujetos interesados. Frecuentemente los intereses materiales se difractan en diversos intereses de mediación. Un clasógeno es aquella institución en la que se sintetiza o convierte el hecho de la clase social actuando de modo que multiplica el fenómeno clasal. La asociatividad influye como determinante de la clase y reversiblemente los estatus extrasociativos continúan ejerciendo su peso en el marco institucional de la asociación.

Hay asociaciones en las que el entorno institucional, el subuniverso simbólico dominante, elimina el valor del estatus como jerarquizador, pero generalmente no es así. La división en estratos jerárquicos se opera implacablemente de modo continuo en el interior y en las relaciones exteriores de las asociaciones. Varios autores en esa línea asienten que hay una relación directa entre los estatus ocupacionales y el estatus dentro de las asociaciones²⁴⁷. El magnífico estudio de Bottomore concluye con pruebas sólidas la tesis de que los papeles sociales más relevantes de la ciudad disponen de un alto estatus en asociaciones.

²⁴⁶ Barber sintetiza las dificultades que trae el asociacionismo como indicador clasal: la primera es que no existe igualdad de valoración sobre una misma conducta. La segunda viene de los problemas de definir la "intimidad social". La tercera considera que, salvo el matrimonio, ninguna asociación entre personas significa necesariamente igualdad de clase. Una cuarta dificultad observa que incluso puede simularse una "pseudocomunidad" (Merton) para fingir una alianza que en realidad no existe en lo íntimo... Por último, los cambios sociales y la heterogeneidad social fragmentan excesivamente la organización social creando demasiadas situaciones relativas. Barber llega a la conclusión de que "aún para el objetivo al cual mejor se acomoda, este indicador aún necesita ser refinado y perfeccionado." (Barber, 1957:138).

²⁴⁷ Bottomore (1954), Linz (1972), IEOP (1968 y 1973), Durán (1970), Orizo (1991), Prieto Lacaci (1993), Hyman y Wright (1958), etc.

Esa correspondencia varía en grado dependiendo de la posición corporativa de la propia asociación. A mayor centralidad social de la asociación, la jerarquía se corresponderá más con la estratificación general principal. El orden social asigna su estatus a las asociaciones, no sólo depende de ellas. Las vinculaciones no son abstractas o generales, sino que se encarnan en la vida cotidiana del grupo corporado.

La jerarquía de una asociación no sólo refleja (como dice Bottomore) la clase sino que forma parte del mecanismo sociocultural de la clase. No es una cuestión que se resume en cómo el orden social se proyecta en una entidad concreta. La asociación es fabricante de realidad social, no es un mero espejo pasivo. La asociación es un estratificador. Es configurada por la clase y la amplifica estratificando a través de nuevos organigramas de dominación y alienación. En efecto, la asociación no produce clases sociales, sino nuevas estratificaciones basadas en la burocracia, en la desigual estratificación, en la capacidad capitalizadora, etc. Multiplica el factor estratificador de la clase asociándola a divisores más imbricados en lo cultural y lo político. Las asociaciones actúan en todos los campos, y en ellos son multiplicadores de los mecanismos estratificadores de raíz clasal.

La asociación se convierte (y este es el argumento clave de Kluckhohn y Kluckhohn, 1947:249-250) en un mecanismo de defensa contra la excesiva fluidez de nuestra estructura social²⁴⁸. Es el caso de Tapia que forma alrededor del Opus Dei redes de sociabilidad presentando gente entre sí para que se afirmen mutuamente y se atraigan en virtud de su similitud de estatus (Tapia, 1992).

Meister señala la doble posibilidad del instrumento asociativo como reformador o sustentador de la estructura social: "otra función que la asociación voluntaria desarrolla al confrontar el cambio social es aquella ligada a la estratificación social; en tal orientación la estructura puede provocar una evolución (grupos interclasistas) o bien una cristalización de la estructura social (formas asociativas que preveen el reclutamiento de miembros en base a características socio-culturales particulares: riqueza, títulos, profesiones, etc.)..." (Meister, 1971). Las asociaciones tienen una función de sostén de la estructura de clase, de cristalización de la estructura de clases, de movilidad intra e intergeneracional y de reforma de la misma estructura.

2. Ascensores de movilidad

La asociación es un instrumento que, desde diferentes perspectivas, colabora a la movilidad social de los individuos²⁴⁹. Las trayectorias de movilidad social se producen en gran parte por la "intervención institucionalizada" (expresión de Pierre Bourdieu) de organismos como las

²⁴⁸ Lynd y Lynd matizan esta hipótesis del siguiente modo: "Al mismo tiempo que la familia está declinando como unidad de gasto del tiempo libre, las bases de otras asociaciones se mueven; muchos de los lazos informales primarios están siendo sustituidos por líneas más rígidas de unión y demarcación." (1929:272). Es patente el caso de las asociaciones neoesamentales de estratos medios altos, que sostienen una estamentalización social en busca de cristalizar sus clases patrimoniales. Intentan cuajar a su alrededor relaciones estamentales que prestan seguridad a sus posiciones.

²⁴⁹ Esa función de ascensor de movilidad ha sido señalada por autores como Chambers (1954), o Meeker (1949:130-148) que marcan su importancia como herramienta complementaria de promoción individual (Meister, 1971).

asociaciones. En ocasiones es una movilidad social material y objetiva y otras veces es una sensación subjetiva de ascenso social al haber accedido a un bien o ambiente de personas de mayor nivel social a los que, doblemente, se asocia al sujeto aspirante.

Las clases requieren de las asociaciones diferentes servicios que ayudan a la promoción del sujeto. Unos refuerzan sus posiciones reproduciéndolas por la exclusividad (mecanismos de cierre) o la consolidación de posiciones fluctuantes (mecanismos de acreditación). Otros "ennoblecen" la posición recién adquirida revistiéndola con marcas recibidas por diferentes asociaciones. Unos terceros ascienden por las escalas de la burocracia o se capitalizan en la asociación en diversas características personales.

Se puede diferenciar cómo las estrategias varían conforme se buscan distintas alturas de ascenso. Hay estrategias agresivas de conquista del poder máximo en la asociación como puente para introducirse en otros estatus o hay tácticas moderadas de realización de tareas en cuadros medios o administrativos con el fin de estar vinculado a una institución determinada y "asociarse" a la clase de esa gente.

La movilidad social no es una consecuencia siempre intencionada de la acción, sino que frecuentemente es un subproducto de la participación en una organización determinada. Lo cierto es que se comprueban en diferentes textos los efectos movilizados de la pertenencia. La asociación no es el ascensor central sino que es complementario, y así lo dejan manifiesto autores como Horton y Hunt (1964) o Rose (1967), aunque también se señala que su centralidad dependerá de los recursos sociales del sujeto en cuestión. Para algunos individuos será su principal medio promocional en su estrategia de elevación de estatus.

Para personas de clase media o para personas que han carecido de formación (Meister, 1971), la asociación se convierte en un ascensor principal, con mayor eficacia cuanto más especializado esté en el campo concreto a través del cual quiere avanzar. Rose (1967) explica el proceso por el cual personas de clase media-alta ingresan en asociaciones con el fin de progresar en sus carreras específicas. No todas las asociaciones son motores de movilidad de igual potencia, sino que hay diferentes capacidades de elevador. La movilidad es más probable, por ejemplo, en asociaciones con un mínimo de interclasismo ya que se vehicula desde dentro de las pandillas de las organizaciones.

Las pandillas son un canal de inclusión con capacidad multiplicadora en otros ámbitos, acceso que es más fácil dentro de las asociaciones. Gail (1980) deja dicho que "la calidad de miembros de una sociedad ayuda a sus integrantes a aumentar su status social o su ascenso económico". A propósito de esa virtud del interclasismo para la movilidad, Horton y Hunt (1964:339) escriben cómo la situación más favorable al ascenso social se genera en asociaciones cuyos miembros sobreponen dos o más niveles de clase, aunque los autores frenan las expectativas demasiado optimistas de ascenso masivo ya que creen que "pocos escalarán más de un peldaño por las asociaciones".

Una de las tácticas de movilidad más llamativa en las asociaciones es la que llamamos la "estrategia Tartufo" por la cual afiliados adoptan apariencias de máxima integración dentro de una asociación (gran identificación, asunción de tareas ingratas y servicios destacados, etc.)

con el fin de llegar al máximo círculo de la propia corporación o para usar sus credenciales en otra esfera social.

Las asociaciones se eligen según sirven a las condiciones de vida de los individuos, un efecto que ha sido comprobado por el fenómeno de que cuando la gente cambia de clase, cambia de asociaciones. Rose expone un hecho similar: el paso intermedio por el que socios van afiliándose y desafiándose de asociaciones conforme van logrando sus objetivos de incorporación a estatus superiores²⁵⁰. El mismo hecho es también defendido por Horton y Hunt (1964) que comprueban que a medida que se logra entrar en una superior se abandona la inferior.

La movilidad es individual pero las estrategias no tienen por qué cercarse a lo personal sino que hay una movilidad social de pandillas: son muy frecuentes las pandillas que dejan en bloque una asociación y conectan con otra asociación a la que se afilian juntas siguiendo una suerte de ascenso. Otra fórmula es la que recuerda Merrill (1969) según la cual hay estrategias de movilidad en las que varón y esposa se distribuyen en distintas asociaciones.

Muchas asociaciones de un entorno asociativo son escaleras para trepar a la entidad principal o matriz asociativa donde poder capitalizarse mejor. Los entramados sociopolíticos alrededor de empresas, colegios, órdenes religiosas, partidos políticos y otras entidades son aledaños por los que se escala frecuentemente para llegar a la entidad-matriz; es una escala por vías secundarias. El ente-matriz trata de colocar a su gente en esos entramados asociativos con el fin de contener los ascensos y también para promoverlos con el fin de capitalizarlos para otras agencias.

Las asociaciones "contribuyen a llevar a efecto la línea política señalada en los altos círculos de poder: son campos de entrenamiento en que los jóvenes activos de la cumbre se ponen a prueba, y algunas veces, especialmente en las ciudades, son centros de reclutamiento de nuevos individuos de la cumbre." (Mills, 1957:42-43).

Algunas asociaciones tienen idea de movilidad social como asociación: movilidad social corporativa, lo que se hace especialmente consiguiendo una base filiada de más estatus. Es lo que le piden a Carmen Tapia en varias ocasiones: "elevar el tono social". Escrivá de Balaguer funda una asociación con una explícita voluntad de movilidad ascendente. Muchas asociaciones desarrollan estrategias de movilidad social corporativa: captar gente de clases más altas para "subir el nivel" (Renovación Carismática). La cultura de la asociación ambiciosa debe ser completamente coherente con la cultura burguesa dominante si quiere ser prestigiosa. En ese sentido se encuadran las operaciones de ennoblecer la asociación con personas de prestigio, firmas y colaboraciones en proyectos determinados, donación y apoyo a obras solidarias y ecologistas, títulos de "entornos", ennoblecimiento del fundador, extensión a sedes internacionales (en algunas asociaciones como en Montañeros de Santa María, en Regnum Christi o en Comunión y Liberación existe una aguda preocupación por la extensión internacional como un modo de prestigio), etc.

²⁵⁰ "A medida que logran incorporarse a clubes más exclusivistas, se van apartando de aquellos en los que el ingreso es más fácil." (Rose, 1967).

El hecho de que las asociaciones religiosas estén atravesadas por la estructura de clases y que cumpla una función en los procesos de estratificación lleva a que dichas asociaciones modelen formas corporativas muy diversas tras las que subyace una posible explicación causal de clase que abordaremos en el siguiente capítulo.

ANEXO. TABLAS DEL CAPÍTULO TERCERO.

Tabla 1. Distribución de las asociaciones religiosas católicas transversales y plurilocales de jóvenes de Madrid según la clase social subjetiva declarada de sus miembros

Clase social	Número de asociaciones	Porcentaje
Clase alta	0	0%
Clase media alta	23	51,5%
Clase media baja	16	35,8%
Clase trabajadora	5	11,2%
Clase pobre	0	0%
Total de asociaciones	44	100%

Anotación: únicamente incluimos las asociaciones en las que se marca una mayoría perteneciente a una clase social dominante. Fuente: explotación propia de las encuestas de Rivera Moreno (1997).

Tabla 2. Distribución de asociaciones religiosas católicas unilocales de jóvenes de Madrid según clase social subjetiva de sus miembros

Tipo de asociación	Clase alta	Clase media alta	Clase media baja	Clase trabajadora	Clase pobre
Asociación parroquial unilocal consolidada	2	108	86	22	
Asociación parroquial unilocal viable		48	34	19	1
Asociación parroquial unilocal precaria		33	52	28	1
Asociación colegial unilocal consolidada		34	6	6	
Asociación colegial unilocal viable		20	20	5	
Asociación colegial unilocal precaria		36	12	1	
Total	2	245	210	81	2

Fuente: explotación propia de la encuesta de Rivera Moreno (1997).

Tabla 3. Estado de las asociaciones religiosas católicas unilocales según clase social subjetiva de los miembros

	Clase alta	Clase media alta	Clase media baja	Clase trabajadora	Clase pobre	Total
Asociación unilocal consolidada	2	142	92	28		264
Asociación unilocal viable		68	54	24	1	147
Asociación unilocal precaria		69	64	29	1	163
Total	2	279	210	81	2	574

Fuente: explotación propia de la encuesta de Rivera Moreno (1997).

Tabla 4. Estado de las asociaciones religiosas católicas unilocales según clase social subjetiva de los miembros (porcentaje según total de grupos)

	Clase alta	Clase media alta	Clase media baja	Clase trabajadora	Clase pobre	Total
Asociación unilocal consolidada	0,3%	24,7%	16%	4,9%		46%
Asociación unilocal viable		11,8%	9,4%	4,2%	0,2%	25,6%
Asociación unilocal precaria		12%	11,1%	5,1%	0,2%	28,4%
	0,3%	48,6%	36,6%	14,1%	0,3%	100%

Fuente: explotación propia de la encuesta de Rivera Moreno (1997).

Tabla 5. Estado de las asociaciones religiosas católicas unilocales según clase social subjetiva de los miembros (porcentaje según igual estado de las asociaciones)

	Clase alta	Clase media alta	Clase media baja	Clase trabajadora	Clase pobre	Total
Asociación unilocal consolidada	0,7%	53,8%	34,8%	10,6%		100%
Asociación unilocal viable		46,3%	36,7%	16,3%	0,7%	100%
Asociación unilocal precaria		42,3%	39,3%	17,8%	0,6%	100%

Fuente: explotación propia de la encuesta de Rivera Moreno (1997).

Tabla 6. Clase social subjetiva de los miembros de los grupos de las asociaciones religiosas transversales y plurilocales

	1	2	3	4	5	T		1	2	3	4	5	T
MISM		3	1			4	SJ		3	2			5
AGUST		47		1		48	FM		3	1			4
MSC		13	13	5		31	CAMIN		9	8	1		20
ACG		6	3			9	MCC			1			1
JOC			1	12		13	OASIS			1			1
CCMM		3		2		5	LM		1	1			2
ADSI				3		3	JUNIOR			4	1		5
MSM	1	25	12	3		41	MFC		1				2
SBP				1		1	MIES			1			1
CSF		4	2	1		7	JUCAR			6			6
JMV		2	27	4		33	MEJ		4	3	3		10
RC		1				1	REDENT		1				1
ASDE		1		1		2	JRC		1	1			2
MARIS		19				19	ACP		1				1
SSCC		11				11	ORION			1			1
JAC		1				1	HOSP			1			1
JUFRA			1			1	IBM				2		2
MARIAN	2	6	18			26	EURO		2	3			5
CARIS		1		1		2	FOCO			2			2
MJS		2	9	1		12	TRINIT		1				1
JVM		1	10	2		13	MAP				1		1
JEC		1	2			3	FNE		1				1
MTA		2				2	LASALL		2	4	8		14
CLARET		5	3			8	ACIT		2	4	8		14
IDENTE		2				2	IP		1				1
CEMI	7					7							

Leyenda. (1) Clase alta; (2) clase media alta; (3) clase media baja; (4) Clase trabajadora; (5) Clase pobre; (T) Total de grupos por asociación. Fuente: explotación propia de la encuesta de Rivera Moreno (1997).

Tabla 7. Clase social subjetiva mayoritaria de los miembros de las asociaciones religiosas transversales y plurilocales

	2	3	4		2	3	4
MISM	75%			SJ	60%		
AGUST	97,9%			FM	75%		
MSC	41,9%	41,9%		CAMIN	50%		
ACG	66,7%			MCC		100%	
JOC			92,3%	OASIS		100%	
CCMM	60%			LM	50%	50%	
ADSI			100%	JUNIOR		80%	
MSM	61%			MFC	100%		
SBP			100%	MIES		100%	
CSF	57,1%			JUCAR		100%	
JMV		79,4%		MEJ	40%		
RC	100%			REDENT	100%		
ASDE	50%		50%	JRC	50%	50%	
MARIS	100%			ACP	100%		
SSCC	100%			ORION		100%	
JAC	100%			JJHH		100%	
JUFRA		100%		IBM			100%
MARIAN		90%		EURO		60%	
CARIS	50%		50%	FOCO		100%	
MJS		75%		TRINIT	100%		
JVM		76,9%		MAP			100%
JEC		66,7%		FNE	100%		
MTA	100%			LASALL			57,1%
CLARET	62,5%			ACIT			57,1%
IDENTE		100%		IP	100%		
CEMI	100%						

Leyenda. (1) Clase alta; (2) clase media alta; (3) clase media baja; (4) Clase trabajadora; (5) Clase pobre; (T) Total de grupos por asociación. Fuente: explotación propia de las encuestas de Rivera Moreno (1997).

Tabla 8. Comparación de la clase social de los miembros de la Comunidad de Vida Cristiana en España y de la población española

Clase social		CVX-España	España
Clases propietarias	Empleador	7,3%	3,4%
	Autónomo experto	6,7%	2,8%
	Autónomo cualificado	1,4%	11,5%
	Autónomo no cualificado	0,9%	10,4%
Cuadros organizativos	Directivo experto	16,4%	2,5%
	Directivo no experto	3,1%	1,2%
	Supervisor experto	9,3%	4,3%
	Supervisor no experto	2,5%	5,5%
Empleados	Empleado experto	39,3%	10,6%
	Empleado cualificado	11,1%	28,6%
	Empleado no cualificado	2%	19,2%
Total		100% (1244 casos)	100%

Fuente: Los datos de CVX-España provienen de una encuesta de F. Vidal, T. Gómez y J. Iglesias (1995). Los datos relativos a la población española fueron extraídos de FOESSA (1995).

Tabla 9 (primera parte). Clase social subjetiva de los miembros de las asociaciones parroquiales unilocales consolidadas.

Código	Alta	Media alta	Media baja	Trabajadora	Pobre
10022			1		
11102			10	1	
12201		1	1		
12301		3			
12401			1		
12403				5	
12404		1	8		
12501			1		
12601			1	1	
12701			1		
13101				3	
14203		3			
14301		1			
14302		16			
14401		2			
14405					
15202		3			
15402			1		
15501		3			
15503		1	2		
15601		2	1		
15701		1			
16302			1		
16701			4		
17101		3			
17501		1			
18601		1			
18701		1		1	

Fuente: explotación propia de la encuesta de Rivera Moreno (1997).

Tabla 9 (segunda parte). Clase social subjetiva de los miembros de las asociaciones parroquiales unilocales consolidadas.

Código	Alta	Media alta	Media baja	Trabajadora	Pobre
18702				1	
19102			1		
19103			1	1	
19104			2		
19201				1	
19204		1			
19301				1	
19302			1		
19303			1		
19601				1	
19603			1		
20101				1	
20202		4			
20301			1		
20401		1			
20504			16		
21101			2		
21202		4			
21303			1		
21401			1	1	
21402		1			
22201		1	5		
22402		4			
22501		3	1		
22502		5			
23101		1			
23103		1	3		
23204		1			

Fuente: explotación propia de la encuesta de Rivera Moreno (1997).

Tabla 9 (tercera parte). Clase social subjetiva de los miembros de las asociaciones parroquiales unilocales consolidadas.

Código	Alta	Media alta	Media baja	Trabajadora	Pobre
23205		3	1		
23402		7			
23403		5	1		
23501		5	1		
23601	2	3			
23701		1			
24201			1		
24301				1	
25202		2			
25502		10	3		
25503			1		
26302				1	
26701		1	1		
27202			3		
27204				2	
27205			1		
28101			1		
28301		1	2		

Fuente: explotación propia de la encuesta de Rivera Moreno (1997).

Tabla 10 (primera parte). Clase social subjetiva de los miembros de las asociaciones parroquiales unilocales viables.

Código	Alta	Media-alta	Media-baja	Trabajadora	Pobre
10102			1	1	
10201		1			
10301		1			
11101				1	
11201		1			
12203		2	1		
13202		1			
13301			2		
13601			1		
13602			4		
14201		1			
14202		3			
14303		1			
14401		1			
14404		1			
15201		1	1		
16403			2		
16408				1	
17201		1			
17402			2		
17503		5	1		
17504				1	
18101		2			
18201			1		
18501			1		
19101			2		
19205				1	
19207		4			
19501			4		

Fuente: explotación propia de la encuesta de Rivera Moreno (1997).

Tabla 10 (segunda parte). Clase social subjetiva de los miembros de las asociaciones parroquiales unilocales viables.

Código	Alta	Media-alta	Media-baja	Trabajadora	Pobre
19602			1		
20203		1			
20502		1			
21302			2		
22301		3	1		
23401		11			
23602	1	1			
24302				1	
24401		2			
25402		1		1	
26501				4	
26502				1	
26601			1	4	
27201			1		
27301				1	
27303			1		
27603		1	3		
27604				1	
28302					1
30201				1	
30301			1		
30501		1			

Fuente: explotación propia de la encuesta de Rivera Moreno (1997).

Tabla 11 (primera parte). Clase social subjetiva de los miembros de las asociaciones parroquiales unilocales precarias

Código	Media-alta	Media-baja	Trabajadora	Pobre
10101	5	1		
10401		1		
10501		3		
12101		1		
12102		2		
12406		1	2	
13201			1	
13501		1		
14205	3	1		
14402	3	1		
15101		1		
15301		1		
15404	1			
15502		1		
16101	3			
16202	1	2		
16401			1	
16601	2	5		
17301		1		
17302			1	
17502			1	
17505		2	2	
18202	1			
18203			1	
19202	1	2	1	
20501		1		
20503			7	
20505		3		
21201		1		

Fuente: explotación propia de la encuesta de Rivera Moreno (1997).

Tabla 11 (segunda parte). Clase social subjetiva de los miembros de las asociaciones parroquiales unilocales precarias

Código	Media-alta	Media-baja	Trabajadora	Pobre
21301		1		
22101		1		
22301		1		
22401	3			
22701		6		
23102	1			
23201	3	2		
23203	1			
24101			1	
24601		1		
25301			1	
25401	1			
25501	1			
26201	3	2		
26301		1	2	
27103			1	
27203			1	
27302			1	
27502		1		
27601		3		
27602		1		1
28201			2	
30401			2	

Fuente: explotación propia de la encuesta de Rivera Moreno (1997).

Tabla 12. Clase social subjetiva de los miembros de las asociaciones colegiales unilocales consolidadas

Código	Clase media-alta	Clase media-baja	Clase trabajadora
15108	6	1	
17306	2		1
19106		2	
22402	15		
22702	10		
25104		2	
26603	1		
27206			5
27401		1	

Fuente: explotación propia de la encuesta de Rivera Moreno (1997).

Tabla 13. Clase social subjetiva de los miembros de las asociaciones colegiales unilocales viables.

Código	Clase media-alta	Clase media-baja	Clase trabajadora
12204		1	
13402		2	
14305	2		
15401		1	
15405	3		1
17202		4	
17203		2	
18205		2	
19105	2	3	
23302		1	
23303	8		
23405	2		
25504	2		
26101		2	
26202		2	
27207			3
27605			1
30202	1		

Fuente: explotación propia de la encuesta de Rivera Moreno (1997).

Tabla 14. Clase social subjetiva de los miembros de las asociaciones colegiales unilocales precarias

Código	Clase media-alta	Clase media-baja	Clase trabajadora
12407		2	
14206	2		
14304	2		
15107		3	
15406	1		
16602	19		
16603	2		
16604		1	
16702	1		
17304		1	
19208		2	
22601			1
23504	9	1	
24303		1	
25302		1	

Fuente: explotación propia de la encuesta de Rivera Moreno (1997).

Tabla 15. Vías del primer contacto del sujeto con su asociación

	Total	Movimiento	Parroquia
Me invitó un amigo o familiar	43,49%	57,19%	26,81%
Era un grupo del colegio	19,65%	25,83%	10,05%
Por una convocatoria de confirmación	17,22%	4,06%	37,43%
Por mi pandilla de amigos	12,58%	9,96%	16,20%
Busqué por mi cuenta	9,71%	7,38%	13,4%
Por un religioso/a	9,05%	9,23%	8,38%
Era un grupo de mi parroquia	7,06%	1,48%	15,64%
A través de otro grupo	5,74%		
Por una actividad de tiempo libre	4,63%	3,69%	6,15%
Por casualidad	2,87%		
Leí propaganda o un cartel	0,5%	0%	1,12%
Lo fundé	0,5%		

Fuente: Iglesias y Vidal (1995).

Tabla 16. Dónde tiene la pandilla principal la gente de la asociación a que pertenece el encuestado según él mismo

Dentro del mismo grupo	23,62%	75,5%
Dentro del grupo pero participando gente de fuera en la misma pandilla	51,88%	
Fuera del grupo		20,53%

Fuente: Iglesias y Vidal (1995).

Tabla 17. Dónde tiene la pandilla principal la gente de la asociación del encuestado según él mismo. Distribución por tipo de entidad de pertenencia

	Movimiento		Parroquia	
Dentro del mismo grupo	23,62%	80,08%	69,83%	12,85%
Todo el grupo es la pandilla	1,48%			8,94%
En el grupo pero viene gente de fuera	54,98%			48,04%
Fuera del grupo	20,29%			29,05%

Fuente: Iglesias y Vidal (1995).

Tabla 18 (primera parte). Clase social de los miembros de la Comunidad de Vida Cristiana de España por comunidades locales

Comunidades	1	2	3	4	5
1	18	14	25 (37,3%)	3	7
2	8 (44,4%)	2	3	2	3
3	14 (28%)	6	14 (28%)	3	13
4	8	10	33 (55%)	1	8
5	15 (42,9%)	10	6		4
6	2	1	6 (54,5%)	1	1
7	12	8	17 (41,5%)	1	3
8	23 (35,9%)	14	16	4	7
9	64 (40%)	37	24	14	21
10	8 (34,8%)	6	2	2	5
11	19 (38,8%)	3	11	7	9
12	13 (37,1%)	13 (37,1%)	4		5
13	11 (68,8%)	3			2

Fuente: Vidal, F.; Gómez, T. e Iglesias, J. (1995). El esquema de clase utilizado recoge la clasificación sociodemográfica en cinco categorías graduadas en clase alta, media-alta, media, media-baja y baja.

Tabla 18 (segunda parte). Clase social de los miembros de la Comunidad de Vida Cristiana de España por comunidades locales

Comunidad	Alta	Media-alta	Media-media	Media-baja	Baja
14	3	1	15 (60%)	2	4
15		1 (100%)			
16		2	7 (77,8%)		
17	3	1	10 (71,4%)		
18	30 (31,6%)	7	26	16	16
19	15 (46,9%)	6	7		4
20	4 (44,4%)	2			3
21	8	3	9 (37,5%)	1	3
22	51 (51%)	11	33	1	4
23	5 (55,6%)	1	3		
24	8	4	18 (56,3%)	1	1
25	10	5	12 (38,7%)	3	1
26	3	6 (40%)	5		1
27	13	5	18 (40%)	3	6
28	2		4 (57,1%)		1
29		2	7	10 (38,5%)	7
30	5 (27,8%)	3	5 (27,8%)	1	4
31	1		11 (73,3%)	1	2
32	4	3	9 (50%)	2	
33	28 (43,1%)	10	9	3	15
34	6 (85,7%)				1
35		3	9 (50%)	5	1

Fuente: Vidal, F.; Gómez, T. e Iglesias, J. (1995). El esquema de clase utilizado recoge la clasificación sociodemográfica en cinco categorías graduadas en clase alta, media-alta, media, media-baja y baja.

Tabla 19 (primera parte). Clase social de los miembros de la Comunidad de Vida Cristiana de España por grupos pequeños de cada comunidad local

Grupo	1	2	3	4	5
1	2		7 (70%)		1
2	2		6 (67%)	1	
3	4 (67%)	2			
4			4 (67%)		2
5	3 (60%)			1	1
6	5 (63%)	2	1		
7	1	4 (67%)		1	
8	1	2	4 (44%)		2
9		4 (50%)	3		1
10	4 (40%)		2	2	2
11	4 (50%)	2	1		1
12	1	2	4 (44%)		2
13	4		2		5 (45%)
14	3 (50%)		3 (50%)		
15		2	3 (43%)	2	
16	2	1	2	1	3 (33%)
17	4 (50%)	1			3
18	1	3 (37%)	1		3 (37%)
19	2	1	4 (44%)		2
20	1	1	2 (40%)		1
21		3 (43%)	2	1	1
22	2		5 (71%)		
23	1		5 (83%)		
24		1	5 (83%)		
25	1	1	3 (50%)		1
26			6 (100%)		
27	3	7 (58%)	2		
28	3 (50%)	1	1		1
29	2 (40%)	1			2 (40%)

Fuente: Vidal, F.; Gómez, T. e Iglesias, J. (1995). El esquema de clase utilizado recoge la clasificación sociodemográfica en cinco categorías graduadas en clase alta, media-alta, media, media-baja y baja.

Tabla 19 (segunda parte). Clase social de los miembros de la Comunidad de Vida Cristiana de España por grupos pequeños de cada comunidad local

Grupo	Alta	Media-alta	Media-media	Media-baja	Baja
30	2 (50%)		1		1
31	5 (63%)	1	2		
32	2	1	6 (55%)	1	1
33	2	3 (33%)	2		2
34	3 (33%)	3 (33%)	3 (33%)		
35	4 (40%)	1	4 (40%)	1	
36	2	1	3 (50%)		
37	1		5 (71%)		1
38	2 (33%)	1	1		2 (33%)
39	3 (50%)	2			1
40	1	1	3 (43%)	2	
41	3 (50%)	1	2		
42	2	1	3 (37%)		2
43	5 (56%)	1	1	1	1
44	2	3 (33%)	3 (33%)	1	
45	4 (67%)	2			
46	1	2	3 (43%)		1
47	2	3 (30%)	3 (30%)	2	
48	1				2 (67%)
49	1	2	1	6 (60%)	
50	3	2	4 (40%)		1
51	6 (46%)	5	2		
52	7 (64%)	2	2		
53	2 (29%)	2 (29%)	2 (29%)		1
54	2	5 (56%)		1	1
55	7 (100%)				
56	7 (47%)	2			6
57	9 (69%)	1			3
58	1	3 (30%)	3 (30%)	2	1
59	3 (50%)	1	2		

Tabla 19 (tercera parte). Clase social de los miembros de la Comunidad de Vida Cristiana de España por grupos pequeños de cada comunidad local

Grupo	Alta	Media-alta	Media-media	Media-baja	Baja
60	2	3			4 (44%)
61	3 (27%)	3 (27%)	2	2	1
62	3 (33%)	2	3 (33%)	1	
63	5 (71%)	1			1
64	1	4 (50%)	1	1	1
65	4 (50%)	1		1	2
66	3 (43%)	1	1		2
67			4 (50%)	1	1
68	2	1	3 (50%)		
69	2 (29%)	2 (29%)	1		2 (29%)
70	1			2	4 (57%)
71	5 (56%)		1	2	1
72	5 (63%)		1	1	1
73	2 (50%)		1	1	
74	2	4 (50%)	1		1
75	3 (30%)	2	2		3 (30%)
76	4 (50%)	4 (50%)			
77	3 (75%)	1			
78	1	2 (40%)	1		1
79	6 (86%)	1			
80	5 (56%)	2			2
81	1		7 (78%)	1	
82		1	3 (43%)	1	2
83	2 (50%)		2 (50%)		
84			3 (60%)		2
85		1 (100%)			
86		2	3 (60%)		
87			4 (100%)		
88	2	1	3 (50%)		
89	1		7 (87%)		

Tabla 19 (cuarta parte). Clase social de los miembros de la Comunidad de Vida Cristiana de España por grupos pequeños de cada comunidad local.

Grupo	Alta	Media-alta	Media-media	Media-baja	Baja
90	3		4 (44%)	1	1
91	1	2	4 (44%)	1	1
92	2	2	3	4 (33%)	1
93	4 (50%)			2	2
94	3 (33%)		2	2	2
95	4 (40%)		4 (40%)	1	1
96	1	2 (33%)	2 (33%)	1	
97	4 (40%)		3	1	2
98	3 (75%)		1		
99			3 (37%)	2	3 (37%)
100	3 (37%)	1		1	3 (37%)
101	2 (100%)				
102	2	2	4 (44%)		1
103	5 (83%)	1			
104	3 (50%)		2		1
105	5 (45%)	3	1		2
106	4 (44%)	2			3
107	3		4 (44%)	1	1
108	2 (50%)		1		1
109	2	3 (37%)	2		1
110	1		2 (67%)		
111	7 (100%)				
112	1		5 (71%)		1
113	3 (75%)		1		
114	5 (100%)				
115	5 (100%)				
116	3 (60%)		2		
117	2 (50%)	1	1		
118	2		6 (75%)		
119	3 (60%)		2		

Tabla 19 (quinta parte). Clase social de los miembros de la Comunidad de Vida Cristiana de España por grupos pequeños de cada comunidad local

Grupo	Alta	Media-alta	Media-media	Media-baja	Baja
120	1		5 (71%)	1	
121		1 (33%)	1 (33%)		1 (33%)
122		2 (100%)			
123	2	1	4 (57%)		
124		3	4 (50%)	1	
125	4 (57%)		1	2	
126	4 (67%)		2		
127	1	1	3 (50%)		1
128	1 (100%)				
129		1	2 (67%)		
130		1	2 (67%)		
131		2 (50%)	2 (50%)		
132	2 (40%)	2 (40%)	1		
133		1 (50%)			1 (50%)
134	1 (100%)				
135	3	1	5 (50%)	1	
136	1	2	4 (50%)		1
137	2	2	4 (50%)		
138	1		1	1	3 (50%)
139	3 (37%)		2	1	2
140	3 (60%)		2		
141	2		4 (57%)		1
142			2	5 (63%)	1
143				2 (100%)	
144					1 (100%)
145				1	2 (67%)
146		2	5 (45%)	2	2
147					1 (100%)
148	3 (43%)		2	1	1
149			2 (50%)		2 (50%)

Tabla 19 (sexta parte). Clase social de los miembros de la Comunidad de Vida Cristiana de España por grupos pequeños de cada comunidad local

Grupo	Alta	Media-alta	Media-media	Media-baja	Baja
150	1	2 (40%)	1		1
151	1 (50%)	1 (50%)			
152			5 (83%)	1	
153	1		2 (50%)		1
154			4 (80%)		1
155	3	1	5 (56%)		
156	1	2	4 (44%)	2	
157	6 (46%)	2	3	1	1
158	3 (33%)	1	1	1	3 (33%)
159	5 (45%)	2		1	3
160	4 (44%)	1	1		3
161	3 (50%)	1			2
162	2	3 (33%)	2		2
163	5 (63%)		2		1
164	6 (86%)				1
165			4 (57%)	3	
166		2	3 (43%)	1	1
167		1	2 (50%)	1	

Fuente: Vidal, F.; Gómez, T. e Iglesias, J. (1995). El esquema de clase utilizado recoge la clasificación sociodemográfica en cinco categorías graduadas en clase alta, media-alta, media, media-baja y baja.

Tabla 20. Grupos de la CVX-España en los que hay mayoría absoluta según la clase social de sus miembros, especificado por cada clase

	Clase alta	Clase media alta	Clase media media	Clase media baja	Clase baja	Total
Mayoría absoluta	30	5	26	3	5	69 (100 %)
Mayoría relativa	44	24	44	1	15	128 (100 %)
Total	74	29	70	4	20	

Fuente: Vidal, F.; Gómez, T. e Iglesias, J. (1995).

Tabla 21. Grupos de la CVX-España en los que hay mayoría absoluta según la clase social de sus miembros

Total de grupos	Grupos con mayoría absoluta de una clase	Grupos sin mayoría absoluta de una clase
167	69	128

Fuente: Vidal, F.; Gómez, T. e Iglesias, J. (1995).

CAPÍTULO 4. DIFERENCIAS CLASALES DE LOS MODELOS CORPORATIVOS DE LAS ASOCIACIONES RELIGIOSAS CATÓLICAS.

INTRODUCCIÓN

Las asociaciones religiosas toman formas muy diversas. La morfología de una asociación depende de varios factores (régimenes jurídicos²⁵¹, ideologías, eclesiologías, intereses materiales, tradiciones, fines, entorno comunitario en que se inserta, etc.) entre los cuales la clase social de sus miembros y la posición corporativa en la estratificación social (tanto la dada como la aspirada) no son el menor en importancia. En este capítulo queremos recoger y ordenar sistemáticamente esas diferencias morfológicas específicamente motivadas por la condición de clase. Hemos rastreado entre los estudiosos del asociacionismo y también en los tópicos del sentido común (de los participantes en el campo asociativo sobre el que trabajamos) acerca de las distinciones que se atribuyen a las situaciones diferenciales de clase. Hemos recogido las proposiciones y las hemos positivado en un solo texto.

El enfoque elegido para organizar el material sigue un esquema que distingue dos planos: uno infraestructural y otro estructural. Y dentro del plano estructural distribuiremos las observaciones entre estructuras culturales nómicas y políticas corporativas. La infraestructura asociativa son aquellos recursos²⁵² de que dispone una asociación para constituirse y cumplir sus fines. La estructura nómica es la forma de la trama de reguladores de la vida asociativa. La política es la forma de administrar los límites del grupo corporado. El desmenuzamiento de la morfología respondería a la siguiente fórmula: un grupo corporado con unos recursos (infraestructura) regulado (normativa) para procurar unos fines en un entorno limitado (política).

Las diferencias establecidas forman una matriz que genera distintos modelos corporativos (la matriz de modelos asociativos clasales puede seguirse en el CUADRO 1 que acompaña a este capítulo). Esos modelos los hemos probado en la realidad asociativa que hemos escogido como cuerpo empírico para conocer cuáles de esos tópicos se ajustan a la realidad analizada. El resultado final es una matriz de modelos clasales propios del asociacionismo religioso católico de jóvenes existente entre 1982 y 1997.

PRIMERA PARTE. INFRAESTRUCTURA ASOCIATIVA.

La infraestructura asociativa son aquellos recursos de que dispone una asociación para constituirse como grupo corporado y cumplir sus fines. Hemos mencionado ya algunas de las

²⁵¹ Frecuentemente las pautas legales conforman la morfología asociativa ya que hace presente un modelo previo que no es reflexionado por los miembros del grupo.

²⁵² Vamos a considerar recurso asociativo todas las objetivaciones socialmente manipulables que cumplen una función operativa en los procesos de institucionalización (en el sentido complejo de construcción social) de una asociación.

desigualdades entre distintas asociaciones en razón de la clase social individual y corporativa. También es conocida la existencia de un umbral mínimo de infraestructuras necesarias para la supervivencia institucional de una asociación. El umbral asociativo es el mínimo de recursos necesarios para la viabilidad de una asociación²⁵³.

Los recursos necesarios son de distinta índole. Entre los criterios usados²⁵⁴ están los siguientes:

1. Fuente del recurso²⁵⁵. La fuente consiste en quién es el remitente de ese recurso. Hay varios subcriterios para organizar esta clasificación: si es interna o externa (de alguien de la asociación o no); o también si es una fuente pública o privada; ajena, matricial o propia (la matriz es aquel entorno institucional del que depende orgánicamente la asociación).
2. Método de captación. El modo como se consigue ese recurso es otro de los criterios. Este plano es muy prolijo: se puede ordenar viendo si es un método ordinario o extraordinario; si es por derecho (una cuota) o donación voluntaria; si se dirige a los propios socios o a la sociedad general; por el tipo de operación (comercialización de productos o servicios, cobro indirecto por la participación regular en actividades de la asociación, sorteo, etc.); si es realizado informalmente por los propios socios o es un procedimiento formal tecnificado por profesionales); etc.
3. Finalidad del recurso. Si es para actividades (ayuda al transporte), dirigido a la formación institucional de la asociación (locales, publicidad, equipos, etc.), para individuos (formación, por ejemplo), etc.
4. Materialidad del recurso. Si es un inmueble, equipamiento, personas, narraciones y productos culturales, acceso a servicios, etc.
5. Estructura del recurso. Es la forma del recurso, la cual puede describirse a través de su escasez (un recurso abundante como las narraciones colectivas o escaso como el acceso a los medios de comunicación de masas); de su temporalidad (perdurables como el

²⁵³ Recogemos la idea de Gamson, Fireman y Rytina (1982) que hablan del “umbral de recursos” aplicado a los movimientos sociales. Cada factor (por nuestra parte no creemos que todo “factor” que influye en la constitución de un movimiento social pueda ser reducido conceptualmente a “recurso”) debe estar por encima de cierto umbral para poderse generar una movilización social.

²⁵⁴ Para ampliar el asunto de los recursos asociativos, consultar: Casado (1992:82-110), Aznar (1990), Azua (1989:capítulo “opciones de política interna por parte de las ONG”), Benito (1990: capítulo “Las subvenciones: un análisis crítico”), López Nieto (1988), Martí y Martínez (1989), Montserrat y Rodríguez Cabrero (1991: capítulo “Reflexiones en torno a la dimensión económica del sector no lucrativo en España”) o Tschorne y otros (1990:capítulo cuarto: “Las cuentas claras”).

²⁵⁵ Rafael Prieto Lacaci (1991), muestra datos que revelan las fuentes de financiación que los asociados y exafiliados de asociaciones creen que son más frecuentes en sus respectivas entidades. Por orden de importancia, las fuentes estimadas como más significativas fueron: las cuotas de los afiliados, las subvenciones de la administración, aportaciones voluntarias y beneficios por actividades (con la misma estimación) y la aportación de “la asociación de adultos que apoya” a la respectiva asociación, es decir, la matriz asociativa. Estos datos pertenecen a la realidad asociativa general. Los encuestados que se referían a una asociación religiosa o benéfica (el autor no muestra los tipos desagregados) el orden varía: la primera fuente son las aportaciones de la matriz asociativa, después las aportaciones voluntarias, las cuotas de los afiliados, los beneficios por actividades y, en último lugar, las subvenciones públicas.

equipamiento administrativo o efímeros, tal es el caso de la colaboración de personajes públicos); etc.

6. Autonomía. Con este nombre designamos la disponibilidad de un recurso por la propia asociación. Podemos diferenciar varias situaciones: un recurso propio o de otro, cedido gratuitamente o con una contraprestación simbólica, prestado o sujeto a contraprestaciones como alquiler o un convenio de servicios, etc.

El CUADRO 2 muestra la combinación del criterio de Fuente con el de Autonomía. El criterio del origen del recurso creemos que es el más discriminador para clasificar recursos por cuanto es el que más determina la disponibilidad de la infraestructura. Junto a él, disponemos el criterio relativo a la propiedad o derechos de uso del recurso, muy próximo a la naturaleza del remitente. El primer criterio distribuye los recursos entre los internos y externos. En el primero, la asociación depende de sí; en el segundo, entra en dependencia de otras fuentes que intervienen en la asociación en diversos grados. Los recursos internos podemos clasificarlos como ordinarios o extraordinarios. Y los ordinarios, a su vez, si son motivados por reglas de la propia asociación o si son donaciones espontáneas de los socios. Los recursos externos están caracterizados por ser remitidos por la matriz asociativa (que en parte no es tan externa a la asociación ya que hay una dependencia orgánica) o ajena. Los recursos matriciales creemos que es oportuno ordenarlos en ordinarios y extraordinarios. Los recursos ajenos pueden ser de naturaleza privada o pública. Los recursos privados son transferidos por individuos o por instituciones.

Al cruzar esta clasificación con las posibilidades de Autonomía, se genera el siguiente repertorio.

1. Los recursos internos ordinarios de derecho son las cuotas²⁵⁶ y el trabajo voluntario de los afiliados. Las cuantías y formas de organizar las cuotas son distintas: van desde el diezmo (10% del salario) que exige Comunión y Liberación o el día de salario (un cálculo del sueldo figurado que cada persona gana en un día de trabajo) de la Comunidad de Vida Cristiana, hasta las cuotas fijas de quinientas o mil pesetas de la mayoría de las asociaciones. En otras asociaciones (por ejemplo, la marianista CEMI) cada uno aporta regularmente lo que estima oportuno, a medio camino entre la regulación y la donación con el fin de que cada cual atienda a la asociación según sus necesidades y lo haga con gratuidad. Las diferencias entre las asociaciones de las diferentes clases está en el orden al modo y cuantía de la cuota. Mientras que en las asociaciones populares suele haber una cuota fija, en las otras los modos suelen diversificarse más. En cuanto al trabajo voluntario, hay turnos establecidos en acuerdos de reparto del trabajo intrasociativo. Generalmente la ordenación no se hace por horas de trabajo sino por "dedicaciones"²⁵⁷.

²⁵⁶ Rafael Prieto Lacaci (1991) nuevamente es el que ha estudiado con más alcance cuantitativo los modos de cuotas en las asociaciones. Muestra cómo en las asociaciones religiosas y benéficas la mayor parte de la gente no paga cuota (sólo el 22% dice hacerlo) y ésta es mínima: mientras que la media de cuota mensual pagada en una afiliación es de 1.413 pesetas mensuales, en las asociaciones religiosas y benéficas no llega a las 190 pesetas cada mes.

²⁵⁷ Una dedicación es la disponibilidad que una persona pone de su tiempo (especialmente su tiempo libre de las cargas laborales y familiares) a algo. En este caso decir que una persona está dedicada a la asociación, significa que dispone un tiempo constante a la asociación.

Hay dedicaciones de los afiliados que son constantes (cargos de gobierno, etc.) y otras que son cíclicas (demandadas en los momentos intensos de las temporadas como las fiestas, las actividades principales de la asociación, campañas, etc.).

2. Los recursos internos ordinarios no regulados son donaciones voluntarias que los socios aportan a la asociación regularmente a través de una suscripción. El Opus Dei o Regnum Christi practican este método. Este es un método de recolección financiera más importante que las cuotas en las asociaciones altas y mucho menos frecuente en las asociaciones populares. Con carácter ordinario pero sin regular también se cuenta con los medios de que disponen algunos socios y que ponen al servicio de la asociación: material informático, fotográfico, etc.
3. Los recursos internos extraordinarios provienen de las campañas hechas por las asociaciones con el fin de recabar ayuda ante un suceso imprevisto. Suelen ser donaciones, cesiones y también préstamos (alguien pone dinero temporalmente mientras la asociación no pueda devolvérselo). Entran en este orden numerosas actividades hechas para recoger dinero explícita o implícitamente de los socios. Es muy frecuente que las asociaciones que tratamos se financien a través de las sobrecargas monetarias impuestas de forma indirecta a través del precio cobrado por ciertos servicios o actividades. Por ejemplo, en Montañeros de Santa María existe una práctica habitual de cobro de sobrepagos en sus actividades con el fin de alimentar sus presupuestos. Otras formas más explícitas son la organización de sorteos (tómbolas, rifas, etc.) o de espectáculos (obras de teatro, conciertos, fiestas, etc.) en los que se incentiva el donativo de los que acuden. Estos modos de extraer recursos se suelen dirigir tanto a los socios como a fuentes ajenas privadas individuales (amigos, vecinos, compañeros, familia, etc. de los propios afiliados).
4. Los recursos externos matriciales son la principal fuente de financiación de todas aquellas asociaciones que cuentan con una matriz asociativa (colegios, congregaciones religiosas, diócesis, etc.). Las ayudas son de todo tipo, pero principalmente ceden locales para la ubicación de la asociación. Hay recursos ordinarios como los locales o personas que ponen a su disposición (especialmente religiosos, pero en ocasiones también emplean a un afiliado de la asociación al servicio de la misma) o extraordinario ya que la matriz asociativa actúa como aval o fuente de reserva ante cualquier operación en la que la asociación se encuentre financieramente al descubierto. Normalmente los recursos suelen adoptar la forma de cesiones o de contraprestación, lo que acentúa la dependencia. Hay algunas asociaciones (especialmente las escultistas dada la antigüedad de sus compromisos que en ocasiones se desactualiza frente a las prioridades de la entidad matriz) que frecuentemente mantienen una relación casi exclusivamente financiera con sus matrices. En las contraprestaciones se suelen establecer convenios, explícitos o tácitos, de servicios a las matrices en campos como el de la animación cultural o pastoral.
5. Los recursos que provienen de fuentes ajenas privadas individuales suelen ser donaciones que hacen personas relacionadas con la asociación. Hay donaciones logradas por campañas en las que se incentiva al amigo, compañero o familiar. Otro método es la obtención de donaciones indirectas por la comercialización de productos corporativos. Un modo distinto de financiación es la oferta de servicios a personas no afiliadas por parte de la asociación. Hay otras donaciones que son herencias que tienen como beneficiario a una

asociación determinada. Las herencias suelen ser dinero o inmuebles como pisos. Estas donaciones sólo se presentan en algunas asociaciones altas o asociaciones restauracionistas con cierta periodicidad.

6. Los recursos ajenos privados de instituciones son de dos grandes tipos en las asociaciones religiosas. El primero son instituciones como empresas o fundaciones que dan dinero, ceden medios, favorecen créditos benevolentes o patrocinan publicitariamente (“esponsorizan”) a una asociación. El segundo es la Iglesia católica personificada en parroquias u organismos diocesanos que no son la matriz asociativa de la entidad en cuestión. La Iglesia se halla a medio camino entre una fuente privada y pública. Primero, porque su financiación es en gran parte pública; segundo, debido a que es considerada en muchas ocasiones como una instancia pública o análoga al papel subsidiario de la Administración. De la Iglesia se suelen recoger fondos en forma de donaciones, personal dedicado y cesiones de locales.
7. Los recursos públicos pueden ser privilegios (discriminaciones positivas) sean legales o no, medidas de benevolencia fiscal, cesión de uso de instalaciones (locales, equipamientos, etc.), subvenciones (transferencia de dinero, dotación de equipos o capitalización de las asociaciones a través de la formación de sus miembros, etc.) y convenios (contraprestaciones de servicios).

El CUADRO 3 sintetiza el inventario de recursos de que dispone una asociación. Los principales recursos de una asociación son inmuebles (locales), equipamiento administrativo, recursos humanos, asistencia material y técnica, acceso a medios de comunicación (publicidad) y recursos culturales. Si este criterio de Materialidad lo combinamos con la Estructura del recurso (temporalidad y escasez), nos resulta el esquema que muestra el tercer cuadro.

Sendas líneas del CUADRO 2 están ordenadas según su valía para la viabilidad de la asociación. En el eje que atraviesa imaginariamente el cuadro de la esquina superior izquierda (Local/Temporal) a la inferior derecha (Recursos culturales/Abundantes) se sitúan las asociaciones según su estrato. Así, las asociaciones populares es muy probable que dispongan escasa y temporalmente de unos locales e improbable que estén dotados en abundancia de recursos culturales. Es decir, disponen de los recursos menos valiosos del repertorio y de forma escasa y temporal. En el extremo opuesto, las asociaciones altoburguesas disponen de todo el repertorio y abundantemente.

1. Recursos materiales

El umbral asociativo es una preocupación acuciante en aquellas asociaciones autónomas de instituciones matriciales como las parroquias y colegios precarios. No obstante, esto es algo que sólo afecta gravemente a algunas asociaciones que son sancionadas por párrocos u obispos²⁵⁸. La mayoría de las asociaciones religiosas católicas viven con garantías por encima

²⁵⁸ Por ejemplo, con la Iglesia de Base de Madrid se observa un criterio estricto de limitación de prestaciones. A la plataforma eclesial En Común se le negó el uso de los locales de una parroquia de Madrid tras una intervención del vicario episcopal de la zona al ser informado de la celebración de una de sus asambleas. En Pinto una

del umbral asociativo gracias a los bienes inmuebles de la Iglesia católica. La red de parroquias suministra locales a todos aquellos que lo deseen siempre que cuenten con el permiso del párroco, sin apenas ninguna contraprestación. La red colegial y de otros centros también prestan locales pero suele ser en función de un convenio de servicios pastorales (por ejemplo, ayudar a animar grupos o liturgias), sociales (un caso es la colaboración en organizar actividades para personas desfavorecidas), institucionales (un modo es la participación en el entramado institucional enriqueciéndolo públicamente) o culturales (tareas de formación, etc.).

No obstante la desigualdad es muy acentuada y muchas asociaciones rozan la precariedad o ven muy comprometida su viabilidad por la carencia de bienes o debido a la fragilidad de éstos. La distribución de espacios es desigual: en algunas zonas hay una cantidad considerable de locales vacíos mientras que en otras no hay o son escasos. Es cierto que hay espacios infraclassales, bajo el umbral de recursos corporativos, en los que la desertización de asociaciones convencionales es casi total. Con el fin de detallar los mecanismos de diferenciación, vamos a desgazar las dotaciones de los diferentes tipos de recursos.

Un bien central para una asociación es la ubicación física: los locales. El local es frecuentemente el espacio simbólico que plasma la identidad colectiva²⁵⁹. Los locales son un factor muy importante que motiva las vinculaciones a las entidades matrices. Es frecuentemente el principal factor de dependencia de la asociación. Las matrices institucionales de las asociaciones suelen ceder gratuitamente el uso de sus locales o cobrar un pago simbólico por él mismo. La fuente de los locales no suele ser interna. Son las asociaciones altas las que disponen de sus propios locales, aunque también existen algunas asociaciones populares que han participado en grandes complejos y heredado un inmueble (por ejemplo, el Movimiento Católico del Empleado). Mayoritariamente es una fuente

comunidad, de tradición emancipatoria y ligada a miembros de la Compañía de Jesús, fue expulsada de una parroquia y, como se ubicaron en un garaje que dispusieron como local, les fue prohibida por el obispo su actuación pública en toda la diócesis. A algunas de las asociaciones restauracionistas se las excluye en razón de una acusación de proselitismo que descapitaliza las parroquias.

²⁵⁹ Hemos registrado diversas identidades de local: (1) El local alpino. Hay locales cuyo aspecto físico es como una cabaña montañera. La decoración en pino, grandes fotografías de paisajes alpinos, la cubierta de las paredes en tablón de madera, muestran una asociación que es refugio para sus socios, que forman hogar completo en su interior. (2) Los locales graffiti son paredes redecoradas por la gente que hace un mural mostrando una identidad rebelde sobre paredes generalmente propias de una institución muy formal. Esa "toma" de los locales desfigurándoles las marcas institucionales y reconstruyéndolo con signos propios, es una vía de acceso al asociacionismo más hostil a lo religioso. (3) Hay locales oficina que tienen una decoración actualizada cíclicamente. Hay algunos locales de asociaciones decadentes de los años cincuenta que conservan el mobiliario de madera de aquellos años. Otras asociaciones disponen de los típicos muebles metálicos de oficina. Las que cuajaron en los años ochenta tienen muebles de conglomerado cubierto o de materiales sintéticos negros. Hay locales con valiosos equipamientos en madera noble con la intención de dar una imagen prestigiosa de efectividad y rentabilidad de la asociación. (4) Un tipo de espacio muy marcado es el local barroco, con múltiples imágenes religiosas de mitad de siglo y una decoración propia de la alta burguesía de la posguerra, llena de lujos y cuadros con lemas doctrinales. Transmiten una idea de ortodoxia y/o adineramiento. (5) Habitaciones desnudas, con sillas para reunirse, alguna mesa y una mínima instalación de armarios, es el estilo de local cutre que uno se encuentra por muchas asociaciones populares. Una opción es que las paredes estén cubiertas de carteles y corchos con fotografías. Es el local tablón, que la gente marca con signos de participación, reivindicación y memoria. Son locales que son prolongaciones de la calle, con constantes entradas y salidas que ordenan caóticamente el lugar. (6) Finalmente hay locales funcionales que no son depositarios de elaboraciones simbólicas por parte de los socios, volcados a la vida fuera del mismo local en el que se hace la mínima inversión funcional.

matricial o parroquial. No hemos conocido ninguna que disfrute de locales de propiedad pública a excepción de aquellas asociaciones ubicadas en la universidad.

En síntesis, aunque el asociacionismo general muestra una carencia creciente de locales para su desarrollo en las clases populares²⁶⁰, no es ésta la situación de las asociaciones religiosas católicas, quienes, en todo caso, se distribuyen por domicilios privados o alquilan "casas de Ejercicios"²⁶¹ para ciertas asambleas amplias. Ese alquiler no es accesible a todas las personas, por lo que se bifurcan mucho los estilos de casas. Las asociaciones hacen un uso muy distinto de locales externos: unos acuden a casas de Ejercicios (con el precio de un Hostal de tres estrellas, aproximadamente) y otros practican un estilo más comunal alquilando albergues²⁶².

A todos estos bienes se llega por el recurso principal: la capacidad financiera. Muchas asociaciones tienen una gran autonomía financiera gracias a las aportaciones de sus socios que cubren unos servicios que no suelen ser muy altos en las diversas asociaciones ya que sus actividades principales son elaboraciones conversacionales como liturgias, diálogos, oración, etc. Las asociaciones religiosas son, en terminología de Rafael Prieto Lacaci (1993), "asociaciones baratas" frente a otras como las deportivas o culturales.

Los principales gastos del presupuesto de una asociación religiosa convencional provienen de las "salidas" y de los procesos de formación. Las salidas son actividades que suponen gastos de residencia con la posibilidad de tener que costear también viajes. Las salidas pueden consistir en diferentes actividades: Ejercicios Espirituales, convivencias, campamentos, etc. La formación supone disponer de personal docente y puede estar asociada a una salida. Las diferencias serían más acusadas si las asociaciones religiosas fueran "asociaciones caras", y aún así se manifiestan con fuerza en estos dos aspectos. Las asociaciones populares que practican como salidas campamentos o convivencias en albergues locales, y la formación no suelen suponer regímenes de pensión sino que son dados en la vida cotidiana o sin incluir estancia. En el otro extremo, las asociaciones altas organizan ordinariamente salidas al extranjero o a residencias prestigiosas, en régimen de hostelería; la formación es principalmente en régimen de internado y frecuentemente se envían personas a formarse a centros internacionales.

No obstante, las asociaciones siguen estrategias diferentes dependiendo de los medios con que cuentan. Las asociaciones altas que disponen de una matriz capaz no suelen hacer esfuerzos financieros y aprovechan los recursos disponibles. En casos de falta de recursos, demandan inyecciones extraordinarias a la institución matriz. Las asociaciones altas que parten sin conexiones matriciales o quieren independencia pueden disponer fácilmente de una fuerte tesorería que permite adquirir locales (generalmente unos locales urbanos y alguna segunda residencia fuera de la ciudad que haga el servicio de albergue) y financiar la formación y parte

²⁶⁰ Para ampliar la justificación de esta afirmación acudir a la obra de Reverte Martínez, F.M. y otros (1991).

²⁶¹ Una casa de Ejercicios es una residencia regentada generalmente por una congregación religiosa en la que ofrece un servicio de hostelería especializada en la oración, la asamblea y el culto. Las actividades espirituales, formativas o sociales suelen estar organizadas por el grupo que acude, aunque en algunos casos hay también una oferta propia de la casa de Ejercicios.

²⁶² Un albergue es un local generalmente en el campo y propiedad de congregaciones religiosas, asociaciones o parroquias, que es alquilado sin ningún tipo de servicio hostelero más que la residencia con cierto equipamiento. Los residentes se responsabilizan del mantenimiento doméstico.

de las salidas (la mayor parte de las cuales corren a cuenta del participante). En general las asociaciones que están en la escala social más alta, disponen, tengan matriz o no, de autonomía financiera.

Las asociaciones medias autónomas siguen estrategias de demanda de servicios más que adquirir propiedades. Las populares sobreviven gracias a los recursos de la Iglesia diocesana y a algunas subvenciones públicas, además de un pequeño flujo de los afiliados. Como se comprueba en el panorama financiero de las asociaciones religiosas es que una decisión estratégica fundamental es al servicio de quién ponen los recursos las instituciones que son potencialmente matrices asociativas.

Las diferencias es que hay asociaciones que tienen almacén financiero y otras una contabilidad muy sencilla y frágil; y las primeras suelen contar con avales (personales o institucionales) que permiten el acceso a créditos. Además el capital relacional de las asociaciones suele permitir el logro de créditos blandos por parte de las entidades financieras. El acceso a favores y privilegios de las instituciones sociales (empresas, administraciones, universidad, etc.) es una de las vías también importantes de absorción de recursos de las asociaciones religiosas católicas de alto nivel, especialmente las restauracionistas. El tráfico de influencias, el acceso a información privilegiada y la discriminación positiva de estas asociaciones es una práctica habitual en dichas asociaciones.

Los modos de recogida de dinero varían mucho de una asociación a otras. El repertorio practicado es largo: tómbolas, subastas, espectáculos como teatro, recitales, conciertos, galas y festivales, realización de servicios a domicilio (servicio de bollería de desayuno los domingos, por ejemplo), lotería, pases de modelos, fiestas (fin de año, carnavales, etc.), cenas, productos a vender (pegatinas, insignias, libros, calendarios, camisetas, mecheros, llaveros, etc.), revistas propias, mercadillos, peticiones de donaciones, sponsorship, etc. En la asociación media es donde se encuentra una mayor diversificación de métodos de colección, que, conforme se desciende en la escala social son más trabajosos y menos rentables. La gente se implica en trabajos personales gratuitos a favor de la asociación como una especie de cuota indirecta. Las asociaciones bajas organizan también un buen número de prácticas. Son las altas las que organizan menos dispositivos pero de prestigio y muy rentables. Es casi exclusivo el uso del patrocinio publicitario.

Las diferencias en el equipamiento asociativo no es tan acusado dado el bajo coste de los fines religiosos de estas entidades. Los locales varían en que los más afortunados disponen de todo el material posible de una oficina (telefonía, ordenadores, Internet, fotocopidora, servicio contratado de limpieza, etc.), pero donde mejor pueden observarse las desigualdades es en los recursos empleados en las distintas "salidas" o en la "formación". En las asociaciones altas se encuentran publicaciones propias con una alta edición, servicio de azafatas, servicio de cafetería, publicidad de imprenta, videograbación, modernas tecnologías de presentación, etc. También el pago a los docentes es muy generoso. En las asociaciones populares, por contra, hay un orgullo de sobriedad que ofrece fotocopias y una cafetería cercana donde disponer de un descanso.

No son sólo medios sino signos que van componiendo un estilo asociativo divergente y que se traduce en diversas potencias de las asociaciones. Esa potencia depende del estrato en que se

ubique la asociación, del apoyo de matrices, pero también de la presión presupuestaria de la asociación a los socios. La capacidad de autofinanciación de las asociaciones religiosas es muy baja debido a la cultura de dependencia que viven de las instituciones matrices y de la Iglesia en general, lo que les lleva a una tendencia a depender de la Administración allí donde pueden, en vez de recurrir a los propios recursos de los afiliados y a apoyos de agentes ajenos de la sociedad civil sean individuos o instituciones. Es decir, que la dotación infraestructural popular dispone de un recorrido largo hasta llegar a los límites de su nivel de vida. Pero ese tramo no es activado a menos que se disponga de la cultura corporativa (recursos culturales) adecuada. Al final del desarrollo infraestructural de las asociaciones nos encontraríamos con unas desigualdades más recortadas pero relevantes.

2. Recursos humanos

Los recursos humanos de una asociación son su principal patrimonio ya que son portadores de otros tipos de recursos. Dejando a un lado la capacidad de tener individuos capitalizados financieramente, hay gente que porta recursos técnicos, mediáticos y, lo que es más importante para nuestro campo asociativo religioso, culturales.

Es muy significativo en una asociación la existencia de un grupo o estamento de individuos cualificados. En esto las distancias entre las asociaciones son más significativas que en los recursos materiales ya que el desarrollo de las asociaciones religiosas depende más de ciertos especialistas que de los recursos materiales.

Las diferencias se ordenan en tres planos: dedicaciones, contratación, cualificación y cesión. La diferenciación se comienza a comprobar de forma llamativa al contabilizar las horas dedicadas a las asociaciones y las horas que potencialmente podría dedicar cada socio. En las asociaciones altas hay más "dedicaciones" a través de personas que tienen en la asociación su dedicación cuasiprofesional por el mayor tiempo libre disponible. Además, las asociaciones elevadas tienen capital suficiente para remunerar los servicios que demanda la asociación y para contratar personal laboral. Ese personal laboral puede tomar varias figuras: los liberados²⁶³, los religiosos o sacerdotes (personal eclesiástico al que se financia logrando una dedicación parcial o plena), los contratos temporales o por servicio (por ejemplo, contratar gente para un campamento o un servicio profesional tal como dar un curso de formación o labores de secretariado).

Las asociaciones altas disponen de una cantera mayor de personas con más nivel y variedad de cualificaciones. Primero, la cantera es mayor. Un especialista fundamental es el religioso o "especialista en religión" (un seglar pastoralista, sacerdote, religioso, etc.) y su número es actualmente mucho más disponible a atender entre los ricos que en otras clases ya que ofrecen unos entornos e itinerarios más sugerentes (formación en centros internacionales prestigiosos, integración en comunidades de personas de igual condición, inyección de recursos culturales acentuadamente marcados, gran proyección pastoral a través de editoriales, diferentes sedes, etc., posibilidades de promoción interna en la asociación, etc.) que la propia asociación

²⁶³ El liberado es aquel miembro de la asociación al que se contrata profesionalmente para que se dedique a la entidad.

financia con tal de que esa persona se dedique al grupo. Para esto se buscan la cobertura jurídica más segura en manos de "ingenieros canónicos" contratados por la propia asociación.

Las asociaciones altas también disponen más frecuentemente y de más. "consagrados a la asociación" (personas dedicadas totalmente a la asociación en términos no de "asociación central" sino de "asociación total"²⁶⁴) propios. Este recurso de consagrados (puede ser alguien que tiene su propio hogar y un empleo convencional, o alguien que vive en pisos especializados para personas de su condición y en ocupaciones del grupo corporado como la enseñanza, la administración, la pastoral, etc.) está vinculado a la frecuente condición restauracionista de las asociaciones altoburguesas.

Segundo, se dispone de personas con mayores niveles de cualificación, al menos formal, y con un mayor variedad ya que no sólo tienen más capital relacional sino que cuando surge alguna necesidad nueva organizan ellos mismos titulaciones formativas y medios. También es cierto que en las asociaciones populares existen cualificaciones que sólo se logran a través de la inserción en dichos entornos aunque con un fuerte componente contracultural.

Finalmente, se logra conexión con matrices más poderosas que disponen de más recursos humanos que pueden ser cedidos temporal o permanentemente a dichas asociaciones. Hay una regla que sigue funcionando en nuestro campo de estudio: a mayor financiación, mayores recursos humanos (mejores en muchas cualificaciones). No obstante, las cualificaciones contraculturales²⁶⁵ son un descompensador suficiente para dar una gran potencia a una asociación popular.

3. Recursos mediáticos

Las asociaciones que tienen un perfil altoburgués poseen una gran capacidad de reproducción de la propia asociación por varias razones: potencia mediática y cuaternarización. En las altas asociaciones es mayor el acceso directo a medios de gran difusión como la televisión, hecho que además obedece a la planificación corporativa de una política de medios²⁶⁶. Es de destacar la gran aptitud para mantener entornos asociativos y audiencias asociativas en las asociaciones dominantes. En las medias las asociaciones se mueven en una mediana difusión que logran no por penetración a través de los centros decisionales sino a través de la colaboración de profesionales conocidos de algún socio o en virtud de la ayuda informal de algún miembro de la misma entidad. Éstas protagonizan sólo apariciones extraordinarias en medios. La política

²⁶⁴ Una asociación central es aquella agencia secundaria que tiene con carácter deliberativo más importancia en la toma de decisiones de un individuo. Una asociación total es aquella en la que la asociación ocupa con carácter vinculante el lugar más importante para la toma de decisiones del individuo por encima de cualquier grupo primario. Profundizaremos más en el concepto de la asociación central en el próximo capítulo.

²⁶⁵ Por cualificaciones contraculturales vamos a entender aquellas que son obtenidas exclusivamente en entornos populares y no en función de titulaciones sujetas a distribución progresiva según la clase social (idiomas, titulaciones universitarias, etc.).

²⁶⁶ En referencia a las políticas corporativas de comunicación, consultar el libro de Rodríguez López y Martín Dávila (1997), que es una guía práctica para asociaciones.

de medio en asociaciones comunes es sólo propio de asociaciones con personal especializado en promoción política²⁶⁷.

Las asociaciones populares, se mueven en medios de muy baja difusión y en medios piratas o autogestionados. No suelen aparecer en medios excepto cuando participan en conflictos.

Las asociaciones altas disfrutan asociaciones muy cuaternarizadas, muy implicadas en las redes de comunicación y el tratamiento y manipulación de información. En los estratos de asociaciones inferiores, las asociaciones actualmente entran en la configuración dentro del sector terciario y apenas cuaternarias. Se plantean todavía los desafíos de los servicios a los socios y el entorno. Casi no se es consciente de la necesidad de incorporarse a la producción comunicacional y menos todavía a la conformación informativa de la realidad social por la manipulación informativa y de las reglas mediáticas.

4. Recursos culturales

Por recursos culturales²⁶⁸ de las asociaciones vamos a entender las narraciones que dan identidad, sentido histórico, finalidad y modo de proceder a una asociación. Una narración es el efecto que crea el relato de un acontecimiento. Es decir, son acontecimientos (históricos o posibles) que, a través de una codificación (relato) se ofrece como narración a un sujeto. La narración es más que la identidad si entendemos por tal la narración sobre el sujeto (individual o social): comprende una visión y esperanzas sobre la realidad que integra las identidades. Creemos que las narraciones pueden y deben tener un tratamiento recursivo²⁶⁹ si bien ese plano de los recursos no explica integralmente los procesos de formación de las narraciones. Lo que sí hemos comprobado es que las narraciones (que incluyen identidades, interpretaciones de la realidad, modos de proceder, etc.) son objetivables, son manipulables y lo son social y comunitariamente²⁷⁰. Hay un "mercado" de narraciones en el que las asociaciones tienen de diferentes capacidades de adquisición o de proximidad.

²⁶⁷ Un promotor político (llamado lobby, cabildero o reunionero) es aquella persona cuya función es lograr que una instancia de poder siga la consigna que él promueve.

²⁶⁸ Víctor Pérez Díaz habla de la necesidad de un umbral de recursos para la supervivencia de las agencias civiles, y entre ellos se requieren "...unos mínimos recursos culturales, esto es, un sistema de ideas y valores que provea con una explicación de la situación y una justificación de la conducta, así como un conjunto de conocimientos prácticos relativos a la organización y la comunicación, lo cual supone la existencia de al menos un núcleo alfabetizado." V. Pérez Díaz (1974:32-33).

²⁶⁹ En este tratamiento, nos adherimos parcialmente al planteamiento de Marisa Revilla que concibe, en su caso el movimiento social, como un "proceso de (re)constitución de una identidad colectiva, fuera del ámbito de la política institucional, que dota de sentido (certidumbre) a la acción individual y colectiva en la articulación de un proyecto de orden social." (1994:209). Dentro de esa centralidad de la identidad, Marisa Revilla Blanco defiende "...una aproximación al fenómeno de los movimientos sociales como procesos de construcción social de la realidad." (1994:181) en la que considera "que la identidad colectiva constituye en sí un incentivo selectivo para la acción." (1994:188). Es precisamente en ese tratamiento de la identidad, en nuestro caso ampliado a toda la narración, en lo que enganchamos con los planteamientos de Revilla.

²⁷⁰ La noción de narración asociativa incluye las "ideas-fuerza" o "misión" de Toni Puig (1994): "Una idea clave es el fundamento de una asociación. Y una idea útil acorde con la idea misión o asociativa será la base y fundamento de cada uno de los servicios." Y añade: "La misión es la piedra angular y base de la asociación. Nace de las necesidades de los ciudadanos, se perfila y clarifica en las opciones del consejo asociativo y marca el estilo, las respuestas de los servicios y toda la cultura organizativa de la asociación porque vertebra la asociación y la orienta a facilitar la calidad de vida a los usuarios, socios, voluntarios y ciudadanos."

En nuestra exploración de los recursos, descubrimos que el generador más importante de recursos es la narración de la asociación, la superación del umbral narrativo, capaz de articular políticas de donación y trabajo que compensan parte de las desigualdades. Esto es lo que explica que dos asociaciones con idénticos niveles recursivos de origen dispongan de infraestructuras absolutamente dispares. Por esta razón hemos adoptado una perspectiva narrativa del asociacionismo que otorga la primacía a los productos culturales como recurso. En este apartado precisamente queremos reflexionar sobre la narración (o narraciones) como recurso.

Las asociaciones de clase baja tienen una débil producción cultural por lo que es más difícil que formen grandes dominios culturales políticos que produzcan narraciones. Las clases altas, sin embargo, tienen una gran capacidad de producción, aún las más pequeñas.

Hemos de señalar la realidad de que hay un depósito común de recursos asociativos que se transmiten con acceso público. Sobre todo en el ámbito educativo y en los conductos eclesiales. Hay entidades de larga duración²⁷¹ que tienen sus propios repertorios clásicos, como pueden ser los partidos políticos, los sindicatos o la Iglesia católica. El acceso a ese depósito común es desigual porque la participación en los organismos de la Iglesia católica es desigual, lo que reproduce el esquema asimétrico que estamos explorando.

Un asunto principal es el reconocimiento de las formas de proceder en la acción colectiva. En las asociaciones altas, la experiencia histórica queda registrada por diversos canales gracias a la continuidad del sujeto colectivo (mayor duración, menos explosivo, más reglado), la disponibilidad de especialistas y merced a la capacidad mediática que lleva a escribir libros, artículos, memoranda internos, etc. En cambio, en las asociaciones populares el sujeto de la acción colectiva se disuelve y apenas queda rastro testimonial de la experiencia. Hay menor memoria asociativa. A su mejora no ayuda la mucha menor asociatividad popular. En esos sectores, frecuentemente se conserva la memoria histórica en asociaciones de otras clases que quedan como depositarias de la tradición popular.

Otra cuestión es si las narraciones se guardan en formatos reconocibles y fácilmente objetivables para su recuperación y reutilización. En la asociación alta el residuo asociativo es fácilmente reconocible, objetivable y reusable. La inmersión de las estructuras asociativas es fácilmente reversible porque dada la cristalización del estilo de vida de la clase elevada, perseveran los canales que la produjeron. Al estar la vida asociativa cuaternarizada, es más fácil reconocer y recuperar colecciones de movilizadores. En las asociaciones populares, la producción yace sumergida en redes primarias. Se identifica con los recursos primarios por lo que estamos ante un difícil reconocimiento de la asociación y/o de la acción colectiva por su primarización. No es probable que se objetive de modo autónomo a la vida social primaria. En la asociación alta, por contra, existe un cuerpo específico de acción colectiva, diferenciado de otras instituciones y hasta con instituciones garantes de esa independencia que lleva a que la asociación se reproduzca en lugares nuevos o en donde la asociación ha declinado.

²⁷¹ Una entidad de larga duración es aquella que se ha reproducido en una otra generación y que ha visto desaparecer a la generación fundadora.

Por otra parte, al encontrarse las asociaciones altas y medias más entramadas con otras agencias (las instituciones matrices), se multiplican las memorias corporativas. De hecho frecuentemente son las matrices asociativas las que cumplen con más celo la labor de multiplicación asociativa²⁷². En los entornos altos numerosas tramas codifican un mismo hecho. En contraste, sólo una o dos entidades de larga duración codifican la experiencia popular. Al estar menos coordinado y relacionado con otras organizaciones depende más de la conservación de una única entidad. La asociación alta codifica en lenguajes muy reglados las movilizaciones, lenguajes comunes a muchas otras entidades del medio. Es por tanto fácil que cualquier sujeto descodifique los mensajes cifrados que narran las historias asociativas. En zonas populares, al haber bajas tasas de asociatividad y estar poco regladas las organizaciones, estamos ante un campo asociativo muy líquido trufado de experiencias únicas incomparables. Esto lleva a que los códigos no sean generalizables frecuentemente a otras comunidades y momentos. Además tampoco son comprensibles porque no hay unidad de lenguaje y por tanto son indescifrables. Los esfuerzos de las políticas de multiplicación asociativa y de la propia viabilidad de la institución son, por tanto, mayores.

En las tramas burguesas con ánimo de innovación corporativa (las conservadoras simplemente gestionan el desarrollo interno de su narración dominante) hay entidades meta-asociativas que tienen una intervención crucial en la infraestructura cultural de las asociaciones. Las instituciones meta-asociativas recogen reflexivamente acontecimientos de todos los campos y tipos de asociaciones que transforman en experiencias. Desde ahí se hacen aplicaciones a las propias asociaciones del entorno. Hay acciones asociativas populares que son importadas por asociaciones burguesas recreando el folclore asociativo y movilizador popular. El acontecimiento evaluado se convierte en experiencia²⁷³ y la experiencia se abstrae en teoría fácilmente generalizable y aplicable. Cuando estudiamos ambientes bajos, comprobamos que no es frecuente hallar instituciones especializadas en realizar evaluaciones de los acontecimientos ni abstracciones de las experiencias y que, por tanto, las producciones históricas no se reflexionan con vistas a su conservación y generalización en el espacio y el tiempo. La carencia de organizaciones meta-asociativas multiplica la impotencia civil.

En los patrimonios culturales de las asociaciones altas abiertas a la innovación, hay una gran colección no sólo de herramientas asociativas sino de repertorios diferentes de las mismas. En el otro extremo, comprobamos poco mestizaje en movilizaciones. Hay pocos repertorios y los pocos que hay tienen apenas herramientas. El frecuente carácter explosivo y efímero de las asociaciones populares, lleva a que no existan estrategias sofisticadas de uso de repertorios ni proyectos de capitalización de semejantes recursos.

El problema de la movilización varía según el itinerario de la persona desde donde se enfoque. Es distinto el dilema que se plantea una persona que ya tiene experiencia asociativa; al que se sitúa entre movilizarse por primera vez a la afiliación. El primero simplemente tiene un problema de prioridades entre una asociación u otra porque anteriormente ya ha tomado la decisión de participar; el segundo está en el dilema de salir de la pasividad asociativa hacia una afirmación primaria ya recorrida por el otro sujeto. Esto lleva a la consideración de que los

²⁷² Por multiplicación asociativa comprendemos la creación de nuevas sedes de la asociación o asociaciones homólogas en lugares en los que aquella no tenía implantación.

²⁷³ Esta es una idea elaborada en colaboración con Menchu Oliveros Escartín en los principios de esta tesis.

recursos asociativos logrados en una asociación es una base cultural que repercute en otra, que no necesita de esas herramienta de arranque de la participación. En los entornos populares, las entidades necesitan repertorios asociativos más completos que incluyan un aparato motivador de la primera activación asociativa.

Hay entidades matrices de larga duración como la Iglesia católica que funcionan como neveras asociativas. El amplio inventario de recursos materiales que hace la burguesía supone un gran depósito de narraciones en forma de "trabajo muerto", en el sentido que lo nombra Lamo de Espinosa (1990), es decir, objetos corpóreos que se puedan heredar con el fin de ser reutilizados por intérpretes futuros. Una nevera asociativa es la institución o persona portadora de recursos culturales (codificado en trabajo muerto u objetivado a través del papel social de un especialista) útiles para el desarrollo narrativo de una asociación. Hay instituciones que funcionan como neveras que guardan narraciones y recursos humanos durante mucho tiempo en los entresijos de su cultura corporativa y lo ofrecen en el momento que lo consideren oportuno. Las matrices asociativas son especialmente útiles para esta función.

Hay otra función de las entidades matrices, una función de invernadero asociativo. En los ciclos bajos las asociaciones se congelan o persisten invisibles mediáticamente pero socializando nuevas generaciones. Hay una memoria histórica que permanece y permite el mantenimiento y transmisión de marcos culturales de acción asociativa. Otras tradiciones o iniciativas, sin embargo, perecen al no tener los "hangares" en los que guarecerse (editoriales, revistas, aparato educativo, congregaciones religiosas, empresas, categorías ocupacionales, etc.) que las conserven en el tiempo. En el campo popular, al existir pocas entidades matrices, hay menos posibilidades de que operen las funciones de nevera asociativa e invernadero asociativo.

Los enunciados de las diferencias podemos observarlas en las dos primeras partes del CUADRO 1. Según ya hemos ido contrastando con la realidad asociativa religiosa católica que estudiamos en Madrid, hay algunos factores que toman fuerza y otros que quedan disminuidos. Dejemos formulada la advertencia de que la comprobación en la zona asociativa católica no tiene por qué corresponderse con la asociativa general. En esta última, las condiciones infraestructurales son peores para muchas asociaciones y las desigualdades mayores entre entidades.

Como ya hemos comentado, hay un mínimo infraestructural garantizado por la Iglesia que hace que casi todas las asociaciones ordinariamente se hallen por encima del umbral asociativo. Esto no disuelve las desigualdades, que son muchas y muy acusadas. El resto de las propuestas las hemos ido comprobando en nuestra exploración del mundo asociativo cristiano. El hecho del mínimo recursivo garantizado y la naturaleza de los fines de las asociaciones que estudiamos lleva a que la importancia de los recursos humanos, mediáticos y culturales sea mucho mayor que la de los recursos materiales.

En cuanto a los recursos humanos la situación es grave. El asociacionismo religioso católico consiste en la incorporación a una narración eclesial (las diferencias son modulaciones específicas de esa narración única cuyo depósito está canonizado universalmente) y para ello se requiere de la transmisión de esa narración que constituye las identidades corporativas e individuales. Esos expertos son una figura fundamental tanto para transmitir la narración

católica como las modulaciones particulares. Los narradores son una figura similar a los "identificadores" de Pizzorno (1989) que él comprende como las personas que dotan de identidad a los miembros de un movimiento social.

Hemos visto la centralidad de las narraciones, que son el recurso máspreciado para una asociación ya que es el multiplicador que logra muchos otros recursos materiales y mediáticos. Las narraciones estructuran a las asociaciones. Las narraciones son métodos, cauces, interpretaciones, información²⁷⁴, etc. En la realidad asociativa estudiada hemos comprobado una distribución marcadamente desigual de narradores. Hay distintas figuras de narradores: promotores asociativos, formadores, animadores, guías de procesos, etc²⁷⁵.

1. Un promotor asociativo es aquel que ayuda a crear las condiciones y disposiciones iniciales para la fundación y viabilidad de una asociación²⁷⁶.
2. Un formador es el que logra que personas o grupos adquieran una serie de habilidades.
3. Un animador es aquel que crea un estado emocional de logro de los fines.
4. Un guía es aquel que objetiva los procesos ofreciendo una información a las personas o grupos en una relación socioanalítica.

Estas figuras frecuentemente se reúnen funcionalmente en sujetos que hacen todas esas tareas. La formación de esos agentes asociativos (que en la terminología eclesial suele ser llamada acción pastoral y agentes pastorales) es muy diferente, como ya hemos explicado. En los entornos populares, mayoritariamente parroquiales y colegiales, con una mínima presencia de asociaciones transversales (movimientos), los procesos para habilitar a esos narradores especializados suele ser la "autoformación" o algún cursillo inicial para ser catequistas. La presencia deficitaria de narradores es tanto cuantitativa como de calidad de los mismos. En consecuencia, también la formación de los socios es muy desigual y hay carencias en la mayoría del sector popular.

También hay algunas asociaciones transversales que participan en los sectores populares. El Movimiento Neocatecumenal (parcialmente), la Juventud Obrera Cristiana o la Comunidad

²⁷⁴ Un componente de los narradores es que son comunicadores pero no pueden ser reducidos a habilidades de comunicación. Consultar Mario Kaplun (1985).

²⁷⁵ En este repertorio de narradores es importante la figura del asistente eclesiástico. Podríamos definir al asistente eclesiástico como aquel ministerio que acompaña como cuerpo eclesial a la asociación específica. Ese acompañamiento supone la autoridad comunitaria (jerarquía) de la Iglesia en la asociación. El oficio de esa autoridad depende de la eclesiología que subyazca a la cultura normativa de la entidad. Hay asociaciones en que el asistente eclesiástico (papel que puede estar desempeñado por un sacerdote, un religioso o un seglar indistintamente) ejerce la máxima autoridad absoluta para cualquier decisión (por ejemplo, *Regnum Christi*); otras en que el asistente eclesiástico es un narrador cualificado con un gran ascendente emocional y moral sobre el colectivo, en diversos grados más democráticos o autoritarios; finalmente, el asistente eclesiástico hay veces que asume estrictamente el papel de Iglesia total acompañando al grupo como fuente de valor en el discernimiento, fuente de ánimo, testigo de los hechos de la asociación, etc.

²⁷⁶ La figura de los promotores asociativos está bastante emparentada con la de los "empresarios políticos" de McCarthy y Zald (1973).

Cristiana Popular ofrecen diversas narraciones que estructuran el asociacionismo. Estas asociaciones, por su fuerte dotación narrativa, superan las pobreza recursivas propias de su condición obrera.

También creemos que es oportuno comentar la personalidad mediática de las asociaciones religiosas católicas pero no en la esfera pública sino en la amplia zona católica. La capacidad para hacerse presente en los ámbitos eclesiales es muy diferente según el tipo de asociación de que se trata.

La Iglesia es la gran nevera y el gran invernadero de asociaciones, que distribuye universalmente atenuando las diferencias civiles entre los distintos escenarios de clase. A su vez, dentro de la zona católica se encuentran varios entornos que realizan ese oficio de conservación y reproducción de asociaciones. Uno de ellos es el entorno obrerista; otro es el de la pastoral juvenil (Salesianos, La Salle, etc.); un tercer entorno son las fórmulas tradicionales de Hermandad; uno de los entornos más publicitados es el basista latinoamericano que ha transmitido la fórmula de las comunidades de base; etc. Los elementos más importantes para que un entorno pueda cumplir el oficio de conservación y reproducción (además de la intención de hacerlo), son dos: primero, la constitución de equipos de reflexión o personas especializadas; segundo, medios de reproducción: capacidad editorial y educativa.

En síntesis, la matriz de modelos referida a la infraestructura se ajusta detalladamente a la realidad asociativa religiosa católica. Las oportunidades iniciales de las asociaciones, causadas por la condición de clase social, son acusadamente desiguales aunque es cierto que luego esas diferencias se verán trastocadas por la incorporación narrativa de la asociación. Esa incorporación narrativa está mediada por la potencia de la narración (capacidad de la narración para estructurar la asociación) y por los recursos de narradores disponibles. Estos procesos se producen en medio de unas condiciones materiales que, pese a que garantizan un umbral mínimo (local, medios para el narrador, etc.), son marcadamente desiguales.

SEGUNDA PARTE: ESTRUCTURA NÓMICA DE LA ASOCIACIÓN

La estructura nómica se refiere a cuál es la morfología de los complejos institucionales que regulan la acción de una asociación²⁷⁷. Hemos destacado tres grupos de proposiciones. El primero expone qué modo nómico filtra el entramado social en que está inserto una asociación. El segundo, analiza la multiplicidad de fuentes institucionalizadoras. El tercero y último afronta la dialéctica entre la lógica emocional y la lógica normativa en la conformación de la estructura nómica de la vida asociativa.

1. Asociaciones secundarizadas

La estructura nómica no es propia exclusivamente de una asociación, sino que se integra con de la cultura nómica del "hábitat civil" en que se ubica esa entidad. Hay dos órdenes nómicos que definen a las asociaciones. En un orden, las personas están implicadas en numerosas agencias secundarias en los niveles intermedios de la sociedad. Esas agencias que habita cotidianamente el individuo lo implican en desarrollar "mesorroles" que compatibiliza con su

²⁷⁷ Con el fin de captar la estructura interna de una asociación, revisar Casero Echeverry (1994).

trama de "microrroles" y "macrorroles". Los mesorroles o mesopapeles son aquellos papeles que vienen definidos por la participación en estructuras secundarias; los microrroles son los configurados desde entidades primarias y los macropapeles son los que dependen de las entidades de máxima escala como puede ser el mercado, el estado o los grandes medios de comunicación. Los ciudadanos bajo un mismo régimen societal comparten el desempeño de macrorroles en varias grandes instituciones, aunque los desarrollen vinculados a diferentes conjuntos de expectativas relativas a sus distintas posiciones sociales.

La variación entre estructuras nómicas de asociaciones de distintas clases reside parcialmente en la trama de mesorroles que afecta a un sujeto. Para nuestro fin, es importante dejar establecido que hay personas que disponen de variados y numerosos mesopapeles, especialmente en la sociedad civil, y hay otras que tienen una menor participación en instituciones secundarias. Usaríamos el concepto de "vidas secundarizadas" para aquellas personas que tienen una densidad alta de mesopapeles; es decir que están implicados en varias agencias secundarias. Esta noción es especialmente procedente para el análisis de asociaciones religiosas católicas de jóvenes ya que hemos comprobado que existen asociaciones que están más inmersas en las redes primarias y otras que tienen un "carácter secundario" más elevado.

La secundarización es un fenómeno que no es ajeno a las cualidades clasales de los sujetos. Las personas de adscripción popular pertenece a menos instituciones secundarias que el resto de la población, incluida en una gama más amplia de esas entidades. La vida popular está más "primarizada" y conforme nos acercamos al estatus altoburgués se van encontrando vidas más secundarizadas. Esta proposición es apoyada por Merrill (1969) quien coincide en que la clase alta pertenece a un gran número de grupos secundarios.

El individuo con multifiliación tiende a un dominio alto de la segmentación del "socioyo" (el "homo sociologicus" de Dahrendorf). En las clases bajas no se controla tanto la diversidad de papeles, hay menos práctica de diferentes ambientes con papeles sociales perfilados diferentemente: los papeles de clase baja tienden a tener una cierta homogeneidad, hay un abanico menor de personalidades y registros por su menor movilidad social (geográfica con otras gentes, otros lugares, otras estructuras y narraciones, etc.). Esto dificulta moverse en distintos ambientes asociativos. En la vida asociativa va a ser un factor principal el hecho de qué proporción de miembros disponen de vidas secundarizadas: están disponibles para tratar la dinámica del grupo corporado desde la habilidad de manejo de mesorroles.

Una mirada sencilla sobre la realidad asociativa muestra que las entidades populares tienen un aparato institucional más imbricado en las estructuras primarias como la red parental, amical o la vecinal. La misma asociación queda vinculada orgánicamente a la vida básica de modo que se confunde con los grupos primarios ordinarios. Es difícil no pocas veces el reconocimiento de la asociación por lo sumergida que está en esa trama primaria como es la sociabilidad vecinal, por ejemplo. De esta forma es explicable la afirmación de su invisibilidad para la sensibilidad burguesa o administrativa. Las asociaciones religiosas de los entornos populares que no se radican en la familia, en la pandilla o en el espacio barrial, verían afectada, según este análisis, su estabilidad.

Al contrastar estos enunciados de las asociaciones primarizadas y secundarizadas con las asociaciones religiosas católicas de nuestra muestra, no hemos encontrado indicios suficientes

que prueben todos los extremos de esta propuesta, sobre todo los relativos a las propuestas psicosociales sobre los papeles de los individuos. El carácter comunitario de las asociaciones religiosas lleva a que quizás sean las entidades más primarizadas de todo el panorama secundario civil. Esto impide una marcada visibilidad de la secundarización burguesa frente a la primarización popular.

En primer, lugar comprobamos la hipótesis de la independencia de las redes primarias. Es cierto que hay asociaciones, sobre todo las parroquiales y las colegiales pero también algunas asociaciones muy ligadas a la transmisión familiar de la afiliación, que están muy internadas en las redes primarias. Las asociaciones populares parroquiales, sobre todo las asociaciones con narraciones que no promueven la participación sociopolítica (porque en éstas los miembros tienen una gran experiencia en multifiliación que, por comparación, les lleva a una secundarización incluso de grupos asociativos muy pequeños), suelen estar muy ligadas a lo familiar, lo amical, lo vecinal y lo parroquial. Esto lleva a que en muchas asociaciones los afiliados carezcan de la conciencia de pertenencia a una asociación independiente de las redes primarias en que está inserto. Igualmente en los colegios populares donde no se distingue el asociacionismo autónomo. Esa "elevación" de la asociación popular a la negociación con otras agencias secundarias se produce a través de la promoción de la participación sociopolítica.

En las asociaciones burguesas sí existe una mayor secundarización comenzando por la distinta concepción barrial, la desterritorialización de las instancias educativas, la mayor afiliación en asociaciones de todo tipo y, particularmente, a asociaciones religiosas transversales. Excepto en las asociaciones en que existe una transmisión intergeneracional de la afiliación y en las que incorporan en bloque pandillas colegiales, las asociaciones se inician como una suma inconexa y, por tanto, la secundarización viene dada.

En segundo lugar, diferencias que provienen de los itinerarios educativos y asociativos de los individuos y que convierten a algunos sujetos en expertos en el manejo de la propia identidad en diferentes asociaciones y escenarios secundarios. Esto también comprobamos en nuestra exploración que tiene una influencia determinante al comparar asociaciones de distinta referencia clasal. A su vez, cuanto más estructurada esté una asociación, y por tanto más se objective ganando independencia de los rostros específicos de sus socios (que se ven más sustituibles como socios e intercambiables por otros sujetos), la secundarización es mayor. A esta estructuración contribuye la narratividad y también el conjunto de enunciados relativos a la formalidad de la asociación.

No hay más que comparar a un sujeto de una asociación parroquial de un barrio como Vicálvaro con otro que se haya afiliado a una asociación transversal (movimiento) a través de la oferta pastoral del colegio donde estudió y que haya recibido formación en distintos centros nacionales e internacionales; que trabaje amistad con miembros de su asociación en otras sedes del país o del mundo y que viaje para visitarlos a ellos y conozca las formas asociativas de esas asociaciones locales; que ese afiliado negocie con diversas entidades (eclesiales, civiles, administrativas) representando a su asociación.

En síntesis, sí hemos observado en todas las asociaciones burguesas y en aquellas populares con narraciones que promueven la participación cívica, una mayor movilidad corporativa en distintos escenarios objetivando a la asociación como una agencia secundaria. También, las

asociaciones realizan diferentes itinerarios formativos de sus miembros que los habilitan diferencialmente para adquirir pericia en el manejo de distintos papeles sociales objetivados.

2. Asociaciones multinómicas y plurilógicas

Kornhauser (1959), y posteriormente Melucci (1989) razonan que al no existir una trama institucional secundaria, las culturas corporativas son más populistas porque las asociaciones están menos refinadas. Las asociaciones están poco filtradas ya que no han tenido que negociar con otras agencias. La secundarización asociativa lleva a que el proceso colectivo esté implicado en mallas complejas y por tanto dependa de la intervención de múltiples instituciones reguladoras de la propia dinámica corporativa.

Ese formato multinómico consiste en estar regulado desde múltiples fuentes. Esto le resta autonomía a la asociación pero también resulta que las decisiones están más filtradas y por lo tanto son ordinariamente menos explosivas. Las asociaciones con forma uninómica funcionan más a golpe de las mociones colectivas. Si a la uninomía sumamos el factor de primarización de la asociación, aparece un grupo corporado expuesto abiertamente a una dinámica primaria, resueltamente de dominancia emocional. Esa exposición uninómica a irrupciones sentimentales genera un proceso pautado por explosiones sociales. En las asociaciones populares los procesos son internamente explosivos ya que la doma del sujeto a la institución es muy ardua. Como se afirma en uno de los grupos de discusión, "en la asociación de base no se sabe fingir". En otros entornos con mayor densidad institucional, las campañas tienen que ser negociadas con muchas otras entidades y esa multinomía produce una pluralidad de ligazones que están continuamente contrarrestándose y matizándose.

Estas proposiciones aparentemente contradicen los principios de dialogía que han planteado Offe y Wisenthal (1980). Sin embargo, hay una conexión coherente. La uninomía lleva a que sea muy complejo aunar a las distintas asociaciones populares en una sola dirección ya que hay pocas instancias que regulan a cada uno de los sujetos y al no existir suficientes entidades secundarias que traben alianzas interpersonales se produce una gran diversidad que dificulta el pacto. Las asociaciones que tienen mallas secundarias muy internalizadas están en una situación de alta interdependencia que liga a los sujetos con agencias externas y a la propia asociación con firmeza a pactos sujetos a muchos puntos. Por esta razón su acción común es monológica.

Internamente, la asociación popular es plurilógica aunque grupalmente sea uninómica. La asociación burguesa es internamente monológica precisamente porque es comunitariamente multinómica. La primera está sujeta en su fuero interno a la dependencia de los grupos y ambientes primarios en que se imbrica; la segunda divide al sujeto de sus matrices primarias para posicionarlo en un marco abstracto en el que ejerce un papel independiente de sus papeles básicos. El comportamiento interno, por lo tanto, tiene más posibilidades de cohesión en un ambiente que logra obediencia de sus miembros a un solo marco definido por la asociación, que en una entidad que está siendo conformada en dependencia orgánica con las redes primarias. Externamente, la asociación popular está menos secundarizada y por lo tanto está más aislada de relaciones anónimas, contractuales (reguladas en relación a un canon externo, ajeno y objetivo que se ha asumido) y manipulables. Es, por tanto, civilmente uninómica. Las acciones interasociativas populares son plurilógicas o dialógicas. Lo contrario

de las asociaciones medias y altas, de comportamientos externos multinómicos que generan monología. También debemos considerar que dependerá mucho de la centralidad de los papeles sociales que desempeñen los socios concretos²⁷⁸.

Por la integración de los papeles, la asociación baja funciona en clave de transparencia interna. Es propio de la asociación baja que todos los socios intervienen en las vidas mutuas, hay una publicidad espontánea de los acontecimientos personales. Se reduce el espacio privado a un solo espacio donde confluyen los distintos papeles de cada uno. En las asociaciones altas es norma la discreción, el papel segmentado; en las básicas la regla es la publicidad de lo individual.

Esa uninomía y primarización popular que estamos comentando, tiene una aplicación en el modo de vida de los propios sujetos de este sector. Las clases bajas tienen menos práctica y necesidad de diferenciar papeles sociales, tienden a aunar todos los roles en un solo comportamiento que aplican a cada ámbito en que actúan. Tienen menos asumida la lógica de los roles divisos.

Por ejemplo, en las reuniones asociativas salen a relucir asuntos de otros medios, se introducen asuntos ajenos a esa realidad. No se sabe separar bien los espacios, no se desempeñan roles divisos sino que la gente se comporta en relación a esa síntesis personal, no al marco institucional que regla ese estadio. Esto lleva a que en las asambleas y procesos dialogales se salte de un asunto a otro con gran indisciplina. Es muy difícil de guiar ya que el sujeto no se sujeta al marco institucional convencional de la asociación burguesa establecida como modelo. Las asociaciones más arribadas se caracterizan, en el otro lado, por su control de la lógica de la especialización de roles. Dominan la lógica de los papeles divisos en virtud de su realidad secundarizada. Les es más fácil escindirse de otros papeles, adoptar un rol específico amoldado a una situación determinada. Su sujeto es más versátil, su "socioyo" es más blando para la adaptación institucional. No porta todo el "mundo de vida" con sus ramificaciones al momento concreto que vive en la asociación, sino que aísla ambientes, se sujeta con sentido de continencia a la cultura organizativa específica.

En síntesis, las asociaciones populares tienen una morfología muy similar a la comunidad tönnesiana mientras que la asociación burguesa sigue la lógica más contractual. Los itinerarios narrativos de muchas asociaciones religiosas católicas consiste precisamente en la constitución de una asociación contractual que busca una comunidad. Una comunidad que los valores católicos requieren universalista. Esas estrategias de comunitarización siguen vías diversas: a veces fingen la comunidad, la espiritualizan, la simulan, viven volcados a la culpabilidad o a la alteración, etc. En el último capítulo profundizaremos en esta cuestión acerca de la aspiración a la creación de comunidad no clasista.

Estas propuestas son comprobables en las asociaciones católicas de finalidad religiosa, pero las diferencias entre asociaciones no son tan acusadas como en otras cuestiones. Esa

²⁷⁸ Tal como dejó sentado Alexis de Tocqueville (1835:97): "Cuando varios miembros de una aristocracia desean asociarse, lo consiguen fácilmente. Comoquiera que cada uno de ellos aporta una gran fuerza a la sociedad, el número puede ser muy pequeño, y cuando los socios son pocos les resulta fácil conocerse, comprenderse y establecer reglas fijas para su acción."

atenuación de las desigualdades es motivada por la peculiar conformación de las asociaciones religiosas. A este respecto, las asociaciones religiosas tienen una característica especial. Desde el esquema parsoniano de la asociación, podemos establecer como características de la condición secundaria de las asociaciones que son universalistas, no adscriptivas y específicas. Hay una cuarta disposición que Parsons señala como propia de las asociaciones secundarias: que son afectivamente neutrales. Esta es la característica que el asociacionismo religioso no cumple. El orden primario es, en cambio, particularista, adscriptivo, difuso y marcado afectivamente. En las asociaciones religiosas la cuarta condición de orientación emocional se corresponde con la de las tramas primarias. Y esa afectividad refluye sobre el resto de las condiciones y provoca que la asociación transite de lo específico a lo difuso, de lo no adscriptivo a lo adscriptivo y de lo universal a lo particular. Esto lleva a primarizar las asociaciones con una clave comunitarizadora (en el sentido tönnesiano), lo que recorta las variaciones tanto de fuentes normativas como de lo formal e informal, como observaremos en el siguiente apartado.

Sí hemos comprobado cómo las asociaciones burguesas que participan más de los intereses materiales de clase están más imbricadas en todo un entramado de agencias con las que están en continua negociación. La excepción la marca, por tanto, la voluntad de integración en el medio del que proviene la asociación con el fin de capitalizar a la asociación como institución influyente. Las asociaciones populares, excepto las transversales, son insolentemente autónomas sin apenas negociación con ninguna otra agencia que no sean las redes primarias barriales (vecinales, parroquiales o colegiales).

3. La asociación parsoniana de reflujo

Quizás la principal fuente de diferenciación sea el régimen formal/informal de las distintas asociaciones. Aquí están la mayoría de las distinciones mencionadas en la literatura que ha abordado el tema de la diferenciación clasal. Las asociaciones son, como expresa Habermas, "comunidades de conversantes"²⁷⁹, comunidades conversacionales. Conversaciones que están más o menos limitadas. Las asociaciones secundarizadas, por la cultura corporativa o el estilo de sus afiliados, limitan las conversaciones tanto en su temática como por la elección del interlocutor.

Las asociaciones que cuentan con un "aparato de resistencias" son formaciones secundarizadas formalizadas. Es propio especialmente de culturas no populares. Precisamente la transparencia, publicidad y la alta cohesión entre papeles sociales que se detecta en las asociaciones populares, hace que la conversación sea circular, es decir, en todas direcciones y sobre cualquier tema. Convierte a la asociación en un grupo corporado impredecible, disipativo, emancipador de convenciones, caótico, orgiástico²⁸⁰. La razón relacional impera en la asociación popular sin buscarse explícitamente. Verret (1988) sostiene precisamente que los obreros cuando se asocian lo hacen más por verse que por hacerse ver a la sociedad. Distinta intención que la de las asociaciones medias que, centradas en problemas expresivos, planean

²⁷⁹ Víctor Pérez Díaz (19...):...

²⁸⁰ La dominancia sociogramática conlleva procesos de liberación por la plenitud de la asociación como comunidad conversacional. Véase Documentación Social (1993): "Investigación-Acción Participativa", Editorial Cáritas Española, Documentación Social, no.92.

una gran dedicación a lo relacional. La amistad es, en efecto, uno de los objetivos principales de las asociaciones compuestas por personas de clase media.

En las asociaciones no dionisiacas no es que se aniquile la conversación libre, lo dialogal, sino que tiene una canalización reglada. Esa canalización se realiza sobre todo a través de los grupos informales. Los grupos intrasociativos tienen funciones muy relevantes en la asociación: comunicación de información fundamental no formalizada, estabilidad emocional de los afiliados; compensación de restricciones y frustraciones de los sistemas formales ya que abren espacios de libertad de acción dentro de organizaciones marcadas; moldean los comportamientos de acuerdo con los modelos prescritos personalizando el control (el pequeño grupo como primera barrera de control social); pueden formar estructuras disipativas; ayudan a la organización a adaptarse a situaciones concretas; etc.

En las asociaciones populares hay un predominio de la lógica emocional o "sociogramática", en palabras de Jesús Ibáñez²⁸¹. En la asociación burguesa la lógica "organigramática" es la dominante. En referencia a esta realidad se usaba por parte de nuestros informantes la metáfora térmica con asiduidad: asociaciones frías o calientes dependiendo de que fueran más organigramáticas o más sociogramáticas. Las asociaciones populares están expuestas a la emergencia de la ontocomunidad²⁸², en cualquiera de sus actividades comunes. De ahí la importancia de la fiesta como dimensión crucial, de la fiesta orgiástica, el carnaval latente. El debate entre liturgia y creatividad en las asociaciones religiosas de la Renovación Carismática (también llamadas pentecostalistas) tienen uno de sus principios en que reconocen una fuerza emocional subterránea, sin canalizar a la que ellos desean permitir que emerja por la disolución de las resistencias litúrgicas del culto, canalizándola por cauces de dicción, no de acción. En otras asociaciones de dominancia formal, esa creación dionisiaca, siguiendo con la terminología de Michel Maffesoli (1988), se mostrará de diversas formas bien en modo de silencio o de ironía o por la formación de un submundo sumergido ajeno a la inspección de la asociación "oficial".

La estructura nómica de una asociación requiere una elaboración organigramática y sociogramática, una articulación compleja de la razón relacional y la institucional. Lo escrito es un predominio relacional en ámbitos populares e institucional en las otras escalas más elevadas. Las asociaciones populares son más gregarias, más comunales.

En esta cuestión, hay una bipolarización ideológica presente de forma cíclica en casi todas las asociaciones. Unos dicen que las asociaciones son excesivamente "racionalistas" o "estructuradas", que se regulan por normas demasiado "hechas" y otros denuncian que las asociaciones sufren de excesiva "libertad". Los primeros defienden que la asociación debe regirse por principios relacionales orgiásticos; otros que la asociación debe dotarse de normas y estructuras para funcionar. Un problema crónico es el de apandillar las asociaciones, suceso propio de las primarizadas pero del que no están exentas las asociaciones con

²⁸¹ Recogemos esta terminología de Jesús Ibáñez por cuanto hace referencia no a la naturaleza del hecho sino al sujeto que es su fuente. Consultar Ibáñez (1992).

²⁸² La "sociocomunidad" son todos aquellos aspectos que están institucionalizados en el proceso de "construcción social de la realidad" componiendo los papeles sociales de un sujeto colectivo. La "ontocomunidad" es la fuente de aquellos hechos que no están institucionalizados. Se corresponde con el par "socioyo" (sinónimo del "homosociológico") y "ontoyo" (las fuentes originales del yo).

organigramáticas más fiscalizantes. Esta patología del apandillamiento la hemos registrado en numerosos casos y nos recuerdan que emocionalidad no significa anomia sino que la norma es el proceso orgiástico. Se producen por esa vía tiranías carismáticas que apresan a la asociación contra la voluntad inmediata y sin posibilidad de predicción.

Las asociaciones de clase baja practican un modelo asociativo llamado "de hecho", menos formalizado. Suelen tener el formato de "asociación líquida", lo que significa que tienen una formalización mínima de los aspectos organigramáticos, aunque luego la parte expresiva sea muy exuberante y ritualizada. La asociación media cuenta también con una estructura institucional flexible, frágil. No es líquida, está conformada, pero es frágil.

Contrasta con la asociación altoburguesa, bajo un régimen más estricto por varios motivos. Uno es que suelen ser asociaciones muy duraderas y es fácil que se desactualicen y sean presas de excesivas formalizaciones. Otra razón es la protección de los proyectos asociativos altoburgueses bajo un escudo muy sólido que salva a la entidad de iniciativas no deseables. También es una razón de peso la alta institucionalización de los entornos civiles de la clase patrimonial, lo que sanciona atentamente a las asociaciones consonantes con la cultura de su medio.

En los entornos populares hay una conexión entre el fenómeno del asociacionismo y el hecho de la espontaneidad de lo "natural", lo "salvaje", por una parte, y el hecho de la autenticidad por el otro. Un signo lo hallamos en los diferentes nombres que se le suelen dar a las comunidades de base (asociaciones espontáneas, naturales, básicas, silvestres, etc.). Son asociaciones espontáneas con el significado del predominio de la irrupción de las mociones colectivas y personales, en detrimento de las normalizaciones formales hechas en distintos momentos.

Ese instintualismo de las asociaciones da mayor peso a lo que se consideran aspectos básicos de la vida frente a otros más formales. El ya expuesto carácter primario de las asociaciones populares genera que esas entidades estén poco sujetas a protocolos secundarios que se deben cuidar. Al girar el grupo corporado sobre elementos instintuales, se permite una emergencia de realidades reprimidas en otros órdenes más secundarizados. En general, son asociaciones de pocas líneas y claras, muy señaladas; asociación dura, sin retórica aunque luego permeable al barroquismo expresivo del folclore popular.

Son asociaciones muy definidas en cuestiones básicas, sin ambigüedades. La ambigüedad de las asociaciones obreras y de infraclases reside en las acciones macrociviles y en lo relativo a aspectos que son secundarios para la vida real de la entidad. Lo superfluo se desvanece, no se sostiene sino que se diluye absorbido por el resto de las relaciones primarias de las que está tan cerca. En las asociaciones altas, las relaciones secundarias se sostienen más aunque sea en asociaciones menos definidas, más ambiguas. Aún cuando desaparezca el carácter comunitario, la asociación permanece. En el ámbito popular la extinción de lo comunitario conlleva la disolución de la asociación.

La dinámica interna de la participación en asociaciones registra categorías y procesos que muestran relevantemente la divergencia clasal. Las políticas de procedimientos en unas y otras entidades son distintas. Las asociaciones bajas son asistemáticas y es difícil asentar

procedimientos regulares. En las asociaciones medias nos hemos encontrado una especial insistencia en las metodologías como vía de proceso asociativo; muestran una gran confianza en los procedimientos. Confianza en que viven en un sociedad civil con unas reglas del juego y que si las siguen van a salirle bien las cosas a todos. Estas culturas asociativas procedimentalistas marcan fueros desiguales sobre todo porque la formación para alcanzar su dominio por parte de un grupo o personas sigue procesos pseudoacadémicos, un modelo escolar en el que las asociaciones bajas no se desenvuelven con la facilidad de las otras.

Los modelos de ordenación interna también son muy diferentes en un caso y en otros. En las clases burguesas nos encontramos una proyección del modelo empresarial para la asociación: se gestiona la asociación siguiendo el paradigma empresarial. Hay otros modelos: algunos familimórficos en los que la asociación se concibe como un hogar. Se cifra la asociación bajo la terminología metafórica del padre, la madre, la filiación, la afiliación, el "sentido de familia", "somos una gran familia", la "asociación madre", etc. Se basa en una cultura tradicional que reproduce un sistema en el que la familia es la matriz del sentido de autoridad y de cohesión. Ese código familista está asociado a asociaciones altas con un gran sentido de autoridad. Hay otros modelos analógicos de asociación como es el de vecindad, que es más propios del sector trabajador; o el de pandilla, asignable a asociaciones medias.

La forma de las actividades es diferente: de instituciones privadas con múltiples servicios y símbolos de calidad social, a actividades organizadas por entidades religiosas de menor exhuberancia. Barber (1957) señala precisamente como uno de los criterios principales de diferenciación la calidad de las actividades. Pero queremos destacar que esa distinción no es tanto un asunto de acumulación de signos como un problema de cultura interna del grupo corporado. La misma cultura asociativa de la reunión es segregadora. Mayer (1951-58), después de analizar los tipos de reunión, afirma que "las reuniones son más comunes entre los miembros de las clases medias y altas."

Los tipos de reunión son bien diferentes no sólo en la formalidad y frecuencia, sino en rituales y modos generales. La estructura de la reunión es diferente. Esto se ve muy distorsionado por la cultura interna de cada asociación, pero coincidimos con García Fonseca cuando escribe sobre las reuniones populares lo que continúa. "Las reuniones, generalmente, y aunque se nota un avance, pueden calificarse de tumultuosas; todas hablan a la vez, cuentan multitud de anécdotas y detalles, saltan de un tema a otro sin transición." (García Fonseca, 1975).

La complicación institucional es distinta en unas asociaciones y otras dependiendo de su filiación clasal. Las asociaciones bajas son menos sofisticadas en aparato interno, hecho que ya hemos comprobado cuando estudiamos los filtros de acceso o el aparato de autoridad: generan menos legislación, procesos menos complejos, más directos, metodologías más visibles, no tan mediadas. La sofisticación institucional es mayor en las asociaciones altas. Comenzando no por el hecho de que estas asociaciones con mayor perdurabilidad mantienen más tradiciones. Se añade que cuentan con órganos especializados en la producción normativa; hay un hábito rutinizado de generación de lenguajes, reglamentos; hay estructuras más cristalizadas que hacen más complicadas a dichas asociaciones. Esa complicación, muchas veces más que los propios ingenios que fabrican, se convierte en sí misma en un dispositivo de diferenciación y exclusión. Esas asociaciones sofisticadas confían en esa producción institucional ya que ponen gran peso en las mediaciones.

Las asociaciones altas están más jerarquizadas internamente, por lo que hay más personas con cargos e influye en las tasas de liderazgo asociativo. Las asociaciones bajas son más horizontalistas, lo que no significa que sean necesariamente menos autoritarias. El enunciado apunta a una mayor igualdad entre los socios por la existencia de menos categorías de diferenciación interna.

La personalidad jurídica de la asociación es una característica preferentemente burguesa, muy ajena a las asociaciones populares que no encuentran el sentido de incorporar una investidura normativa de sanción externa a sus asociaciones. Su reconocimiento público discurre por otro registro que no es el burocrático. Su escenario público les permite una acción desde la alegalidad²⁸³. Hay muchas asociaciones de hecho, relaciones asociativas "promiscuas".

La abundancia de asociaciones alegales se debe a que no es una condición operativa en ámbitos dominados por las redes primarias. Esa desigualdad crediticia proveniente del reconocimiento jurídico no significa menor personalidad social: son reconocidas igualmente en sus escenarios de actuación pública.

Sin embargo cuando consideramos la sociedad civil en global, como esfera de participación ciudadana inmediata, hay un reconocimiento "societal" desigual en el que no sólo las asociaciones populares sino que todo el entramado popular dispone de un estatus de reconocimiento menor, menor "rostro y voz pública". El lugar público de dichas asociaciones dependerá parcialmente de la personalidad mediática, es decir, del reconocimiento a través de los medios de comunicación y publicidad, la imagen pública que logre. En ese reconocimiento se juegan muchas cosas además de la capacidad de participación: la misma supervivencia de la asociación depende del reconocimiento social que se le dé. Una institución que no logre reconocimiento está condenada a la extinción (Mary Douglas, 1996).

La estructura de reconocimiento tiene otro elemento además de las personalidades jurídica, social y societal: es la claridad autodefinitoria, el poder de nombrarse. Las asociaciones altas están más "definidas" que las bajas. Esto influye en las tasas de asociatividad ya que frecuentemente las personas que participan en asociaciones populares no se consideran como afiliados a una asociación. Cuanto más solidificado esté el escenario institucional en que se actúa más se le exigirá a una asociación estar definida. Y cuanto más consciente sea de su posición en la trama social, una asociación tenderá a diferenciarse, definir su propia identidad y manifestar claramente su presencia social. Las asociaciones altas, por sus recursos mediáticos, disponen además de la habilidad de manipulación de la propia personalidad mediática. La construcción o invención de la imagen pública de la propia asociación está muchas veces entre las preocupaciones más importantes de las asociaciones altoburguesas. Las asociaciones medias viven en general como problema el hecho de la identidad no por su mantenimiento sino por su sentido o contenido. La presencia y reconocimiento de las asociaciones populares suele ser anecdótico (en virtud de la extrañeza de lo popular por su desconocimiento) o debido a los distintos conflictos que se plantean en que tiene intervención.

²⁸³ Por alegalidad entendemos aquellos hechos sobre los cuales no rigen regulaciones legales; concepto diferente de ilegalidad, que es aquello que concurre contra la legalidad.

La identificación de una asociación no depende sólo de su propia voluntad sino del reconocimiento externo. Los entornos y asociaciones burguesas son muy proteccionistas frente a la introducción de asociaciones nuevas o socios nuevos, labor más fácil en ambientes medios y de libre circulación. Las asociaciones pasan procesos difíciles y complejos de legitimación para poder actuar en los ámbitos de la alta burguesía. Legitimación mediática; incorporación de elites; acreditación nobiliaria; avales de entornos ya establecidos como matrices asociativas; etc. son medios por los que la asociación se gana reconocimiento y por el que la organización se logra establecer como una entidad civil no sólo relevante sino procedente.

En escenarios de exclusión la presencia de asociaciones formales se debe casi exclusivamente a la intervención externa. Se asocian a lo que está vinculado a sus redes de sociabilidad. No se afilian porque falta mentalidad administrativa, no disponen de capitales sociales y viven en una sociedad sumergida (seguridad social y empleo). Hay mayor tendencia en la clase popular a afiliarse a asociaciones informales, no a las altamente institucionalizadas. Una tendencia al asociacionismo sumergido, alega, que se corresponde más en coherencia con su entorno social y con las formas de cultura asociativa que están arraigadas en su modo de proceder en lo público. El sumergismo es una mencionada característica popular. Michel Maffesoli (1988) lo teoriza dentro de una estimación más global sobre lo social y que él denomina la "sociedad sumergida" o "sociedad negra" y que en otros autores ha sido tratado como "sociedad silenciosa" o "sociedad abajada". Estos últimos nombres se corresponderían con nociones homónimas como "asociación silenciosa", "asociación sumergida" o "asociación abajada".

Hay un fenómeno reconocible en las asociaciones altoburguesas y que tiene la apariencia del sumergismo aunque en realidad es un hecho bien distinto. Estamos hablando de la invisibilidad y el secretismo. Estas asociaciones que parecen estar sumergidas, en realidad están en otras líneas distintas: una de invisibilidad y otra de falsificación. Giddens admite que la clase alta en la sociedad capitalista goza de "invisibilidad" aunque lo considera consecuencia de una estrategia inconsciente: es producto de la situación de monopolio. Esto refuerza la exclusividad de espacios de sociabilidad y de la esfera pública. Nos introduce a la existencia de asociaciones invisibles en virtud no de la vulnerabilidad sino de su monopolio del poder. Las asociaciones de clase alta suelen ser muy inaccesibles; acentuadamente proclives al secretismo; a evitar la publicidad que no esté filtrada por las instancias internas pertinentes; a la opacidad, a estar escondidas con el fin de hacerse invulnerables.

En cambio, las asociaciones bajas tienden a ocupar la calle y lugares públicos, a "contaminar" las entidades del medio mientras que las altas, como ya hemos observado, crean sus propios espacios privados. Esto aumenta la autonomía y la distancia. Las asociaciones de base son más públicas y transparentes, vulnerables a cualquier incidencia pública. Las altas cuentan con mayor presencia de un privatismo que cae con más probabilidad en la tentación del secreto. Por otra parte, el hecho de estar insertas en entidades matrices también intensifica la invisibilidad civil de estas organizaciones²⁸⁴.

²⁸⁴ Sobre este aspecto, Prieto Fernández hace unas consideraciones empíricas interesantes: "Este tipo de organizaciones funciona con pocos medios, con un gran número de voluntarios, a base de aportaciones económicas de sus socios y simpatizantes; además, las que se dedican al apostolado disponen de instalaciones, bien distribuidas en el municipio, que están dispuestas a ceder para su uso. Estos son algunos de los factores que contribuyen a la ausencia de registro de este tipo de entidades, requisito imprescindible para la obtención de subvención. Sólo constan dos asociaciones de carácter religioso registradas, aunque su número sea mucho mayor,

Además de estas invisibilidades estructurales al propio modo civil de la asociación, también se encuentra con la voluntad determinadamente secretista de algunas asociaciones. La construcción de redes secretas que niegan su identidad y sus filiaciones es un hecho indudable desde hace siglos, pero que sigue teniendo sus actualizaciones en los entornos ciudadanos comunes. Ese secretismo es un fenómeno propio del ámbito altoburgués como parte de su escudo protector.

Conectado con ese secretismo, está la prácticas de "ingeniería asociativa" en el montaje de "asociaciones fantasma". Frecuentemente usadas por grandes instituciones o grupos sociales como "tapaderas", las asociaciones fantasma ("asociación instrumental", "falsa asociación" o "asociación fachada", son sinónimos) son parte de un entramado secreto de entidades matrices y constan básicamente de un fraude público en cuanto a los fines declarados, a las listas de socios y al mismo hecho asociativo. Son testafieros institucionales por los que los entornos actúan en la vida pública y en diversos ámbitos sin que conste el sujeto que verdaderamente interviene. No hay apenas falsas asociaciones en la clase baja, cuyas entidades son más auténticas en cuanto a correspondencia de vida asociativa y fachada asociativa.

Las afirmaciones de este apartado tienen una doble aplicación que distorsiona su comprobación en el asociacionismo religioso. Por una parte son asignables a las asociaciones diferenciadas según clase social y por otra parte las distinciones parecen corresponderse a asociaciones que tienen ideologías autoritarias o emancipatorias. Todas las asociaciones religiosas de carácter autoritario, sin distinción de clase, son formales ya que el modelo es tan firme que reprime cualquier otra fuente normativa y estandariza todos los procesos y situaciones. Esto se puede comprobar perfectamente en asociaciones interclasistas como el Movimiento Neocatecumenal o el Opus Dei. Pero también si se analizan algunas asociaciones pequeñoburguesas como la Montañeros de Santa María. Por otra parte, hay modus asociativos emancipatorios con enclave en asociaciones de clase media alta como son algunos de los maristas o algunas asociaciones jesuíticas. Precisamente en este entorno ignaciano podemos comprobar cómo la ideología tiene un peso fundamental para distinguir la formalidad ya que hay grupos con idéntica posición de clase con modelos bastante distinto en la graduación formal/informal (por ejemplo, los Grupos Loyola de la calle Serrano y la Comunidad de Jóvenes Francisco Javier, de la zona de Moncloa). No obstante, en el mismo entorno se puede observar que en las asociaciones formadas por personas de menos clase social se dan todas y cada una de las características que en el apartado se han asignado a las asociaciones populares (por ejemplo, en la asociación ubicada en el centro profesional Padre Piquer).

TERCERA PARTE. POLITICA CORPORATIVA

1. Límites y usos de las asociaciones

debido a la importante presencia de las asociaciones y organizaciones religiosas católicas dedicadas exclusivamente a la educación en las zonas de mayor nivel socioeconómico del municipio, El Soto y La Moraleja." (Prieto Fernández, 1994).

En este apartado integramos una serie de categorías que tienen por común ser rasgos que limitan a la asociación en aspectos básicos como el tiempo, el espacio, incorporación²⁸⁵ o el número de miembros. Un primer aspecto que hay que analizar es el control de los asociados: el servicio de llevar la cuenta de los afiliados y los límites físicos de asistencia o ausencia, de identificación de los socios, etc. Algunos cambios en las formas asociativas en los últimos años llevan a complicar esta cuestión y las diferencias entre asociaciones de distintas clases nos muestran que existen situaciones disonantes. Es frecuente que las asociaciones hayan abierto un espacio institucional para incluir a los "simpatizantes" y "cómplices"²⁸⁶, personas que van a algunas de las actividades sin estar perteneciendo oficialmente a la base nominal de la entidad. Hay ocasiones en que esos anillos de complicidad no son un añadido a una asociación, sino que el centro de la asociación misma está sujeto a esa indeterminación nominal.

La asociación abierta es un modelo asociativo en el que no hay control de qué personas pertenecen a una asociación. Es una asociación en la que, además de un pequeño núcleo de organizadores y militantes intensos, no hay bancos de afiliados. Es una asociación de libre acceso en la que no hay ni control de paso. Las actividades suelen tener un carácter semipúblico y no hay dispositivos de exclusión/inclusión sino que se pone el peso en la participación y no en la pertenencia. Cuando en una actividad concreta se requiere el nombre, éste se da con normalidad y sin secreto. La organización abierta puede entenderse desde una interpretación de falta de diligencia organizativa o como un espacio abierto de libre pertenencia y libre acceso, con un fuerte carácter público.

Es el caso de la Renovación Carismática en la que hay una parte de la que no se sabe si pertenece. Cuentan con una masa de afiliados que no han entrado oficialmente en la entidad, sencillamente porque no existe esa oficialidad excepto para compromisos intensos. La Renovación Carismática es una entidad con varias sedes entre las que hay grupos anchamente abiertos; pero también nos encontramos sedes que llevan estrecha cuenta de los socios, lo que marca mucho las diferencias internas en la asociación. La asociación abierta es más propia de sectores populares en los que tienen menos interés en marcar los límites físicos de la asociación y los socios menor búsqueda de capitalizar la pertenencia.

La formalidad afiliativa es la costumbre o norma por la que la persona que participa en una actividad asociativa se da a conocer a la entidad: esa formalidad tiene muchos niveles. Varía desde el tipo de asociación a la que cada vez acuden personas distintas a participar, hasta donde hay una ceremonia de reglas extremadamente sólidas para representar el acceso de ese candidato. En medio hallamos fórmulas como la de que en una actividad dice su nombre o en la que simplemente por la costumbre de acudir se da por supuesto que esa persona tiene derecho a identificarse como socio. La formalidad afiliativa se incrementa conforme escalamos por la estructura asociativa de clases. En las clases bajas se exige menos formalidad de afiliación llegando a existir un libre flujo de afiliación.

²⁸⁵ Acerca de la participación de los afiliados en la asociación, consultar el capítulo séptimo de Tschorne y otros (1990) o la obra de M. Sánchez (1986).

²⁸⁶ Un simpatizante es una persona que se identifica con la narración de la asociación. Un "cómplice" es el simpatizante que participa informalmente en la asociación.

El tiempo de dedicación a la asociación también es un asunto que ya hemos considerado al analizar los recursos humanos pero que merece algún otro matiz en este marco de los límites físicos del banco de afiliados. El tiempo de dedicación y presencia en la asociación está probadamente desigualmente distribuido (Prieto Lacaci, 1993), pero el que realmente se dedica nos guarda una paradoja curiosa. Los afiliados altoburgueses son los más absentistas de las asociaciones. (Prieto Lacaci, 1993). El absentismo es mayor en aquellos socios ubicados en posiciones de alta sociedad. No es una correspondencia lineal con el incremento de poder de clase, sino que hay una ruptura en el modo asociativo. Es característico de los socios altoburgueses el absentismo mayor que las otras clases. Lo que significa que formalidad afiliativa no se puede traducir por participación asociativa. La asociatividad nominal y la real varían mucho por los mismos códigos de participación social que están inscritos en la cultura civil de los distintos sujetos clasales.

También tiene una gran variación el tiempo de afiliación: cuánto tiempo está una persona afiliada a una asociación. McFarland (1983) constata en sus experimentos que excluidos y trabaja entran a participar después de iniciado el movimiento colectivo. Este es un primer dato: la más tardía incorporación. Es comprobado también al datar la edad de inicio en asociaciones según la condición de clase del afiliado: a más clase, más temprano comienza y más tarde acaba la afiliación (Prieto Lacaci, 1993). En las asociaciones populares se afirma que el tiempo de afiliación es también más intermitente, sigue una dinámica de "gudianismo" según la cual el sujeto abandona temporalmente la asociación para retomar posteriormente la práctica.

Esa brevedad e intermitencia funcionan independientemente de la participación intrasociativa. No hay una correspondencia tal como indica el sentido común de muchas personas a las que presentamos la cuestión. El estudio del Ayuntamiento de Zaragoza (1990) o el de Rafael Prieto Lacaci (1993) muestran cómo el nivel de compromiso, no obstante, es superior en los jóvenes de distritos de renta media e incluso de renta baja. El nivel de participación de los jóvenes de renta alta es relativamente menor. La asociatividad de la clase alta se compatibiliza con bajos niveles de participación intrasociativa. Son diferentes modos de afiliación y, sobre todo, de participación. La proporción que Komarovsky (1946) concluye en un artículo, "a más estatus del vecindario, se asiste más a las reuniones", no parece tener una correspondencia relativa, aunque sí absoluta. Relativamente a la asociatividad los sujetos más elevados participan menos, aunque en números absolutos es indudable que la multifiliación que poseen compensa cualquier absentismo. Ser socio de una entidad no tiene por qué suponer participación social en el sentido de un proceso de integración en demandas o tomas de decisión de base. Cada vez exige menos implicación por lo que uno puede beneficiarse del capital credencial de la asociación sin los costes de la participación, mientras que los trepas participan en la organización y pueden relacionarse, aunque de lejos, con las clases altas. Las asociaciones posibilitan progresivamente, conforme suben en estatus, la acción de los "polizones" absentistas. Los socios se satisfacen con gestos simbólicos de distinción con ellos por los que son señalados (gestos que Hayes, en 1983, denomina "reconfortamientos simbólicos"). El absentismo es diferente del guadianismo o intermitencia. La afiliación del modelo de alta asociación es formalmente nominal mientras que la popular está sujeta a abandonos temporales y visibles porque no participan de la dinámica de la nominalidad.

Estas características de las afiliaciones populares (brevedad, intermitencia, innominalidad, libertad de flujo) tienen una fuerte incidencia en el tamaño y la duración de la misma asociación. En las asociaciones abiertas el tamaño es muy incierto ya que es difícil la contabilidad del fichero de socios por su base afiliada variable. No obstante hay líneas gruesas claras. En las asociaciones populares el tamaño asociativo es modesto. Hay una tendencia a que las asociaciones sean de tamaño reducido, muy estructuradas en grupos primarios. Las PYMAS²⁸⁷ son frecuentes en clases frágiles. A más clase aumenta el tamaño de la asociación como se corresponde a programaciones secundarias que cuentan con capacidades muy por encima del umbral de recursos asociativos. La misma duración de las asociaciones es diferente. A la estabilidad institucional burguesa le sigue una red de asociaciones esporádicas propias de los entornos trabajadores. Algún autor llega a afirmar tajantemente que la gente pobre no es capaz de construir organizaciones políticas permanentes del mismo modo que lo hacen los segmentos más privilegiados (Piven y Cloward, 1977). En lo que suele haber acuerdo es que sus asociaciones son más pequeñas y tienen un ciclo vital corto.

Las asociaciones burguesas son más grandes y abarcan más territorio. Además de que la mayor parte de asociaciones de envergadura estatal o internacional no sean de cultura popular, nos encontramos la proporción lineal de que cuanto más alta sea la clase del sujeto, más territorio abarcará y más grande será la asociación a que pertenezca (Prieto Lacaci, 1993). Junto con esta gran magnitud territorial, nos encontramos la deslocalización. Las asociaciones burguesas están muy desarraigadas del territorio concreto, sus acciones no discurren tanto por los lugares físicos que habitan, sino por otras vías civiles. La misma concepción de la calle es iluminador. La calle y el parque son un escenario muy presente en los discursos de la asociación popular mientras que las altas viven volcadas hacia locales internos (o utilizan la idea simbólica de la calles, la plaza o el parque).

Estas proposiciones son, junto con las relativas a los fines, las más defendidas por más personas que han reflexionado sobre el objeto de nuestro capítulo. Por nuestra parte, tenemos que corroborar las proposiciones tanto en la observación directa de la realidad (comparar, por ejemplo, la Renovación Carismática de la zona centro con el Movimiento Apostólico Schönnstatt de Pozuelo de Alarcón) como en las reflexiones realizadas por las personas que son promotores asociativos en los distintos ambientes. Pero también es cierto que esta es la parte del modelo clasal que más alterada se ve por la presencia de una narración ya que el primer efecto de una narración es el establecimiento de nuevas formas de pertenencia.

En relación al tamaño de la asociación es comprobable que las asociaciones populares tienen mucha menor capacidad de coordinación, federación y formación de movimientos plurilocales (observar, por ejemplo, la situación de la Iglesia de Base a nivel nacional). Esta carencia de habilidades de elevación de la escala asociativa se ve solventada por la intervención de narraciones que incluyen esa expansión entre sus contenidos (el Movimiento Neocatecumenal) y por la presencia de figuras extrañas a esa clase que promueve esa extensión (por ejemplo, el Movimiento Juvenil Salesiano o el Movimiento Scout Católico).

²⁸⁷ Una PYMA, a semejanza de las PYMES (pequeñas y medianas empresas), es una pequeña y mediana asociación.

Todo el contingente de las dedicaciones a la asociación se ve muy distorsionado por tratarse de personas que son jóvenes y por lo tanto disponen de mucho tiempo libre para la asociación. En esto la única conclusión es que en las asociaciones más elevadas hay muchos más liberados con una presencia continua.

2. Características de los fines

Alrededor de las características de los fines vamos a analizar las asociaciones atendiendo a los plazos, la concreción o materialidad, etc. Es en este plano de la forma de los fines donde hemos encontrado más literatura estableciendo las diferencias entre modelos asociativos según la condición de clase de sus miembros.

De las asociaciones se habla frecuentemente caracterizándolas por los plazos que establecen para sus fines. Pahl (1970) a este respecto considera que hay una prospección temporal diferente en las asociaciones según su referencia clasal. Esa distinción la basa en que la concepción del tiempo futuro no es la misma. Para las clases acomodadas el futuro se presenta previsible y accesible a la propia voluntad y por lo tanto se recurre sistemáticamente a planes que lo anticipen. En ámbitos populares no hacen uso de esas estrategias anticipatorias ya que se confía más en el azar para mediar con el destino futuro. Se considera la manipulación del futuro como una de las principales diferencias entre los tipos de fines. El sentido de inversión de las clases de posiciones más instaladas es mayor. La experiencia de pesimismo social, inseguridad, provisionalidad, etc. en las asociaciones bajas produce asociacionismo sin prospección, sin pro-yección (Maffesoli, 1988). Carrasco (1970) concluye que uno de los rasgos más claros en entornos populares es la apatía frente al futuro. Afirma que no hay inquietud, que se vive sin proyectos para el porvenir, instalados en el presentismo. Cualquier asociación que prometa fines a largo plazo con costos no rentables al corto (los "efectos desmovilizadores de la construcción de la organización" de los que hablan Piven y Cloward en su obra de 1977), tiene unas probabilidades muy altas de fracaso. En síntesis, es un lugar común en la literatura asociativa que la cultura popular es inmediatista (Claves, 1991) y cortoplacista, mientras que la burguesa es medioplacista.

Merece especial atención la clase media. La clase media no tiene una orientación temporal común, sino que dependiendo de su trayectoria de movilidad la consideración del tiempo varía. Las asociaciones arribistas poseen un proyecto futuro de gran envergadura y con un alto sentido de inversión. Los advenedizos suelen ser sujetos de estructuras disipativas que inutilizan o neutralizan ciertas fuentes de legitimación (los años que lleve un socio, las sagas de afiliados, etc.) para igualarse a los otros. La afiliación se produce sobre todo como estrategia capitalizadora personal y como "Caballo de Troya" que permita el ascenso social de un grupo social concreto. Para tener protagonismo social, para progresar, las clases medias necesitan de nuevas asociaciones más que las clases altas, más institucionalizadas, es decir, con asociaciones muy solventes para mantener los mecanismos de cierre y reproducción. Las clases medias ascendentes, en cambio, inventan nuevos modos y estrategias asociativas para ganar espacios. Es uno de los motores para la innovación asociativa que se gesta sobre todo en el seno de estas asociaciones ascendentes. En las asociaciones medias ascendentes hay más insistencia en los hechos que en la fe, son asociaciones más activistas que asociaciones confesionistas, tendencia más propia de las asociaciones medias decadentes o de las altas en las que lo crediticio es la clave principal y por lo que lo cúllico o expresivo tiene más

importancia. Estas asociaciones arribistas de clase media emergente tienen un sentido temporal altamente proyectado y con sentido de sacrificio de largo plazo.

Las asociaciones de clase burguesa venida a menos viven del pasado, intentan reproducir el sistema de sociedad civil anterior a su declive, en el que tenían más éxito. Hay un contingente significativo de asociaciones religiosas católicas que viven en estos términos. Este es un problema importante en la Iglesia por cuando el proceso de desclericalización de la sociedad civil ha dejado inutilizadas a muchas asociaciones de un ascendente pujante en un orden anterior. A estas asociaciones algunos las llaman con el alias de "asociaciones de cera" haciendo alusión a la cera de los viejos templos y a su consumación lenta e irreversible. En algunas de estas asociaciones se han refugiado elites sociales que las han reconvertido en asociaciones modernas, pero la mayoría de ellas toman una estrategia de encastillamiento hasta su extinción. Las asociaciones de cera se suelen "bunkerizar" en puestos de la estructura diocesana hasta su total cese o hasta que haya una ejecución directiva que prescinda de su participación.

Las asociaciones de vieja alta burguesía comprenden su situación en una sociedad progresivamente indiferente a su ascendente bajo la metáfora de los "cuarteles de invierno". Usan modos y retóricas arcaicas y arcaizantes. Son neofóbicos. Asumen una estrategia en la vida pública caracterizada con la metáfora del "rompehielos". Tienen una percepción de degradación histórica, pesimismo ante el futuro. Se repliegan sobre sí mismos, con metáforas bélicas, viendo a "los demás, la gente, los otros" como enemigos o tontos. Entran en una dinámica de estructuras muy familimórficas, con una concepción propia como "resto de Israel", con una visión binómica de la sociedad, con añoranza a los viejos tiempos, con constantes luchas internas por mantener todo como ha estado siempre, con una noción paranoica de la sociedad, liados en represiones internas crónicas, etc. Se producen constantes escisiones si es que siguen creciendo. Las crisis de puritanismo de Carrasco (1970) son frecuentes en asociaciones decadentes. En ellas, se cierran supuestas desviaciones por una radicalización de los principios morales que alentaron en un tiempo a la organización. Las asociaciones medias decadentes (vieja burguesía) son exclusivistas (Schoenfeld, 1992) y orientadas al pasado (retroyectadas); más que conservadoras son restauracionistas. Hay una exaltación del decoro (énfasis en el procedimentalismo tradicional), de la respetabilidad del estatus de los socios y de la presencia civil de la misma entidad. Se vive volcado a la nostalgia. Los plazos de los fines están retroyectados siguiendo una lógica nostálgica que como mucho busca una resistencia integrista o anuncia una ruina apocalíptica de la sociedad global, lo que justifica su actual situación.

Las asociaciones populares reclaman que los fines que se persiguen no sean difusos, abstractos, sino que superen la ambigüedad en favor de lo concreto²⁸⁸. Este es el segundo

²⁸⁸ Tomás Rodríguez-Villasante, uno de los mayores expertos de nuestro país en asociacionismo, lo afirma directamente: "El vecino no se asocia si no es para algo muy concreto" (Villasante, 1987:11). En palabras de José Comblin (1983): "Por naturaleza las comunidades de base están ligadas a un espacio limitado, a los problemas limitados, de un lugar limitado." Bouzada, en un artículo sobre el asociacionismo gallego (1990), sintetiza una atrevida tesis sobre los fines de las asociaciones que intervienen en medios populares: "La agrupación asociativa desempeña entre las clases populares funciones expresivas, de socialidad y relacionales, en ocasiones también en estos mismos medios el grupo organizado emerge con vocación finalista e instrumental o reivindicativa guiado por un afán de resolución de exigencias de necesidad colectivamente percibidas".

común en la literatura especializada: las asociaciones altas tienen más capacidad para lo "abstracto" y las bajas para lo "concreto". Las altas para lo nominal y las bajas para lo real. Las asociaciones bajas tienen una constante confrontación con lo histórico, lo concreto, lo real. Las asociaciones populares están estructuradas narrativamente desde el realismo radical. Las asociaciones medias (y las de movilidad ascendente) son más idealistas. Podríamos añadir que las asociaciones acomodadas no concretan tanto porque no tienen necesidad de concretar²⁸⁹, porque el fin de muchas de sus asociaciones es más la propia presencia institucional del grupo corporado que el fin que persiguen. Por ello las clases populares no quieren meterse en afiliaciones complejas, procesos difusos, asociaciones que justifican su actividad en su propio desarrollismo institucional, pero sí participan en acciones colectivas, aunque sean explosivas y líquidas, para asuntos concretos. Se reclaman desde esas claves una utilidad transparente y aplicada para las asociaciones. La experiencia de lucha por la supervivencia genera estructuras funcionales: "lo que no es útil no sirve" (Comblin, 1983).

La propuesta apática de Carrasco (1970) se entiende si la enmarcamos en la práctica de las "asociaciones paracaídas". Las asociaciones paracaídas, las exteriores al extracto popular que vienen a "colonizar" o "desarrollar" a las clases inferiores, sí tienen una respuesta apática que sólo la obligatoriedad o la inducción economicista puede solventar. Se producen así procesos pasivos y afiliaciones nominales, o fracasos absolutos, que llevan a los promotores a justificar su propio fracaso con la tesis de la apatía popular.

En el otro extremo de la rígida utilidad asociativa popular, nos encontramos el ludismo institucional. El desarrollo institucional por razones de reproducción de la entidad tiene parcialmente una causa lúdica en el sentido que es un juego cerrado sobre sí mismo. Nos encontramos en asociaciones medias y altas con personas que ignoraban los fines concretos de su asociación y otras a las que le eran indiferentes. Y es que realmente hay una diferencia clara: en muchas asociaciones los fines son irrelevantes mientras que en la clase trabajadora los fines son imprescindibles, son asociaciones muy finalistas. A la asociación como juego en la clase media y alta le responde la asociación como tabla de naufrago en la asociación de clase baja ("Asociación o muerte" gritaban los obreros catalanes el siglo pasado en la primera gran huelga en España que costó la vida a muchos de sus manifestantes). Las clases bajas no se asocian para jugar, necesitan las asociaciones. Otro aspecto del fin lúdico es el interés por los procedimientos en las asociaciones, jugar a construir asociaciones y montar actividades como modo de realimentar la vida asociativa en sí. "Jugar a las asociaciones" es una actividad de aprendizaje civil en las primeras edades y es mayoritariamente una excusa para la sociabilidad y un entrenamiento que forma en habilidades organizativas y políticas. Payne expone precisamente como propio de las clases medias y altoburguesas el "incentivo del juego" como motivación para la afiliación, por el que las personas se comprometen por enrolarse en el entramado asociativo e interaccionar dentro de un "simulador vivo"²⁹⁰.

²⁸⁹ Una formulación de la inoperancia en la política de algunas de las políticas corporativas de asociaciones religiosas católicas, debida a la lejanía de los problemas materiales sería "no nos metemos en política porque no la necesitamos".

²⁹⁰ A este respecto hay un caso extremo: el de las asociaciones de juegos de rol en las que la misma asociación acaba convirtiéndose en un juego de rol.

Un resorte que enroca los procesos asociativos de forma narcisista consiste en montar procedimientos verbales que nunca llegan a recoger la realidad social ni a intervenir positivamente sobre ella. Sólo permanecen en el estadio de la discusión y elaboración dóxica. Son asociaciones "dictivas" que nunca llegan a ser "activas". Esta resistencia a practicar se manifiesta en diversas doctrinas que señalan la importancia de lo crediticio, de la confesión, de la verbalización, de la propia expresión, de la discusión común, del compartir, de pensar y reflexionar las cosas, de no ser activistas y dedicarse a pensar, de no dedicarse tanto "afuera" y "trabajar hacia adentro", de prolongar los procesos de formación. El lenguaje interno de la asociación nunca se contrasta con la realidad o en todo caso la conforma dándole un estatuto inferior como fuente de conocimiento (legitimación por aniquilación del identificador en Berger y Luckmann, tal como lo exponen en su obra de 1967). Hay dos modos de dictionismo además de la reclusión en lenguajes circulares intrasociativos que ejecutan una ruptura entre "el lenguaje de la vida" (Álvarez-Bolado, 1970) y el lenguaje nominal de la propia asociación. Uno es la definición previa de las políticas asociativas sin haber analizado la realidad social y la propia posición de la entidad en ese ambiente de intervención. Luego se hará un diagnóstico de la situación que confirme aquellas decisiones que se han tomado anteriormente, o al menos esa gama de elecciones que se han cribado como posibles. Otra vía es no evaluar la intervención asociativa, común en el campo de las organizaciones civiles. Las asociaciones bajas son de una alta intensidad práctica mientras que las medias y las altas contienen más procesos doxiológicos.

Este es el apartado más cuestionado aunque es en el que más insisten todos los sociólogos como una diferencia interasociativa dependiente de la clase social (sobre todo en la idea de la prospectiva). No hemos logrado evidencias que confirmen la mayoría de las propuestas. Sí hemos mencionado cómo existen asociaciones de movilidad descendente retroproyectadas (y esto ocurre en todas las que cumplen la primera condición: comparar la Acción Católica de Propagandistas con la Congregación Mariana de la Asunción) y asociaciones de movilidad ascendente innovadoras (aunque esto no es aplicable a todas las que cumplen la primera condición, seguramente porque la innovación va asociada a la ideología como es el caso de la Comunidad de Vida Cristiana y a la irrupción del carisma como en Comunión y Liberación).

Hemos comprobado la presencia del ludismo institucional (Montañeros de Santa María, por ejemplo) aunque no hay una lectura gradual proporcional al aumento de clase sino a los modos narrativos. Es el mismo caso de la tendencia a la palabra o a la acción. Esto es una propuesta muy acusada que formulan las asociaciones populares progresistas como crítica a las asociaciones burguesas.

En relación a los plazos, comentario de diversos autores basados en las observaciones que Weber hace sobre religión y prospectiva, y a los plazos no he logrado comprobarlo en el campo asociativo estudiado. Esto no niega que se pueda comprobar mejor en otras zonas asociativas ya que en la católica la política de plazos está muy distorsionada por una narración que señala a la eternidad a plazo fijo tras la muerte; y la política de concreción/abstracción se ve emborronada por el reflujo emocional sobre las condiciones secundarias de la asociación religiosa convirtiendo lo específico en difuso. Este último extremo posiblemente tenga más que ver con los relatos de clase (que tratamos en el siguiente capítulo) que con la posición corporativa en la estratificación de la comunidad social.

CONCLUSIÓN

Contando con cuatro sectores autodefinidos (véase el último capítulo sobre relatos de clase): asociación altoburguesa, asociación media, asociación popular y asociación infraclassal o de excluidos, podemos establecer la siguiente matriz del CUADRO 1 que recoge todas las proposiciones sobre las diferencias corporativas por razón de clase entre asociaciones. De forma más resumida y aplicada al test del contraste con nuestra muestra de asociaciones religiosas católicas, tenemos otra matriz de diferencias clasales en la que se establecen las siguientes diferencias entre los cuatro modelos:

Primer modelo. Asociación altoburguesa.

- Ejemplos: Regnum Christi, Opus Dei, Lumen Dei, Comunión y Liberación o Movimiento Apostólico Schönstatt.
- Son asociaciones con sobreabundancia de recursos de naturaleza privada. Con acceso a fuentes de capital (lo que requiere pocos métodos de captación de donaciones, de poca participación pero rentables), con avales y una financiación sofisticada y autónoma.
- Cuentan con muchos recursos humanos con mucha dedicación y especializados en mucha variedad de competencias, frecuentemente remunerados, con narradores propios profesionalizados.
- La formación de los socios es sofisticada, especializada, estandarizada y prolongada.
- Tienen capacidad para una presencia inmediata en los medios de comunicación, pero suelen blindarse en el secretismo y la invisibilidad.
- Disponen de muchos medios culturales para formar narraciones fuertes y legitimadas por muchas diversas operaciones. Disponen de agencias que conservan y reproducen sus fórmulas asociativas, que son objetivables, reversibles, están canonizadas y son generalizables. Pueden tener repertorios asociativos muy completos recogidos de todo tipo de entornos, aunque sólo las innovadoras los aplican.
- Son asociaciones secundarizadas aunque con un flujo comunitario que, excepto en las asociaciones autoritarias, lleva las relaciones a las tramas primarias. Excepto las emancipatorias, son asociaciones muy formales y jerarquizadas, con un gran control interno de la institución y del acceso de socios, que son de afiliaciones continuas.
- Son grandes asociaciones plurilocales internacionales.
- Tienen personalidad jurídica legal, con un alto reconocimiento comunitario y una gran claridad autodefinitoria. Hacen uso de prácticas de asociaciones instrumentales.

Segundo modelo. La asociación media.

- Ejemplos: Asociaciones ignacianas, Fraternidad Marista, CEMI o Montañeros de Santa María.

- Recursos abundantes, de naturaleza privada, provenientes de matrices asociativas con poder en la comunidad social. Financiación saneada, dependiente, con avales. Métodos de captación de recursos diversos y participativos, rentables.
- La formación de los socios es sofisticada, especializada, estandarizada y prolongada. En este punto de la cualificación las asociaciones medias son iguales o superiores a las altoburguesas aunque los medios sean menos abundantes.
- Los recursos humanos son abundantes aunque con menos capacidad que el anterior modelo. Disponen de narradores propios pero no remunerados y de algunos cedidos por la matriz.
- Disponen de cierta personalidad mediática intermitente y de poca capacidad para aparecer en medios de comunicación de masas.
- Cuentan con un sujeto asociativo continuo y de una matriz con memoria para conservar y reproducir. También cuentan con un amplio repertorio de fórmulas asociativas.
- Son asociaciones secundarizadas con un fuerte componente sociogramático.
- Son asociaciones abiertas, con control de socios, con una afiliación continua. Tienen personalidad jurídica legal, con reconocimiento en la comunidad local y problemas de autodefinición. Poco uso de la ingeniería asociativa.

Tercer modelo. La asociación popular.

- Ejemplos: parte del Movimiento Scout Católico, Iglesia de Base de Madrid, parte del Movimiento Neocatecumenal, parte de la Plataforma En Común, la Juventud Obrera Cristiana o la Renovación Carismática.
- Recursos claramente limitados, con equipamientos insuficientes, provenientes de los salarios propios, de la Iglesia diocesana o de colegios católicos. Sin avales, tienen una sencilla financiación doméstica. Cuentan con una gran diversidad de métodos de captación de recursos, muy participativos y de baja rentabilidad.
- Los recursos humanos son muy escasos y las narraciones, excepto en las asociaciones transversales, son muy pobres. La formación es asistemática, corta, sencilla y general. Hay poca especialización de figuras de narradores y sin ninguna profesionalización. Se cuenta además con poca diversificación de cualificaciones lo que requiere polivalencia.
- La presencia mediática viene exclusivamente por el conflicto.
- El sujeto asociativo, en las asociaciones de baja narración, está primarizado, es discontinuo, con acciones poco objetivables, irreversibles, no generalizables.
- Cuentan con un repertorio propio.
- Es una asociación de libre conversación, sociogramática, comunal, abierta de afiliación real, intermitente y tardía, sin aparatos de socialización de nuevas generaciones (todo excepto en las asociaciones autoritarias).
- Son pequeñas asociaciones volátiles, de hecho, muy territorializadas, espontáneas y explosivas, sin regulaciones de los procedimientos, horizontales, tendentes al liderazgo populista o asambleario.

Finalmente, el cuarto modelo es el infraclasal o de los excluidos.

- No conozco ninguna asociación propia excepto el modelo teórico de Apostolado Gitano, los conatos de "la parroquia de los marginados" del sacerdote Enrique de Castro, algunas personas de Comunidades Cristianas Populares, Renovación Carismática y el Movimiento Neocatecumenal. En el anexo que acompaña a este capítulo ofrecemos la narración de una experiencia asociativa en un campo tan disociativo como las personas sin hogar ni trabajo (transeúntes).
- Viven en la pobreza asociativa. Sólo disponen de locales de la Iglesia diocesana. Están fuera de todo sistema de financiación, excepto las de agentes externos. Carecen de recursos humanos excepto narradores externos o algunos agentes desclasados.
- Asociación religiosa plenamente primarizada.
- Sujeto disuelto, sin memoria objetivable más allá de las redes primarias, sin neveras ni invernaderos que conserven o reproduzcan sus acciones asociativas, que son folclóricas, espontáneas, explosivas, dionisiacas.
- Es una asociación líquida, sin control de pertenencia, sin procesos de formación,
- Asociaciones pequeñas, volátiles, intermitentes, territorializadas, asamblearias, plurilógicas, anómicas, comunales.
- Personalidad alegal. Es una asociación ideológicamente excluida. Una asociación sumergida.

Hay cuatro factores que atenúan o exageran las diferencias en las asociaciones religiosas analizadas:

- Estructuración narrativa de la asociación.
- Autoritarismo o liberalismo.
- Conservadurismo o innovación.
- Y un cuarto factor que ha salido explícitamente en algunos momentos y que subyace a algunas de las situaciones: la conciencia de clase, el objeto del próximo capítulo.

Cuadro I (primera parte). Matriz de diferencias clasales entre asociaciones

Materia	Asociación altoburguesa	Asociación media	Asociación popular	Asociación infraclasal
Umbral de recursos asociativos	Sobreabundancia de recursos	Suficiencia de recursos	Insuficiencia de recursos	Pobreza asociativa
Acceso al capital	Orgánicamente vinculadas al sistema de producción y reproducción	Ocasional y casualmente vinculadas al sistema de producción y reproducción	No vinculadas al sistema de producción y reproducción. Bajo la arbitrariedad.	No vinculadas al sistema de producción y reproducción. Bajo la arbitrariedad.
Financiación	Sofisticado, extraproducido, profesionalizado		Sencillo, autoproducido, doméstico	
Avales financieros	Avales sociales		Avales personales precarios	Avales necesariamente externos
Autonomía financiera	Autónoma	Dependiente de las matrices		Dependencia de matrices, alonómica
Naturaleza de los recursos	Privado	Privado	Comunal	Público
Actualidad del equipamiento	Actualizado, crea modelos, naturalidad, simulaciones para prestigiarse	Novismo, de serie, funcionalismo	Anacrónico, otro modelo de raíz folclórica	Desequipados
Vías de donaciones	Pocos métodos pero sofisticados, sin participación y rentables	Métodos diversificados sencillos y rentables. De participación individual.	Métodos poco diversificados, sencillos y poco rentables. De participación comunal.	
Formación de los socios	Formación sofisticada, especializada, normalizada y prolongada	Formación sencilla, general, normalizada y prolongada	Formación espontánea, corta, sencilla y general	Formación específica ocasional
Profesionalización	Profesionalización usual	Profesionalización ocasional	Sin profesionalizar, voluntaria	Dependiente de profesionales externos
Dedicaciones	Muchas dedicaciones y horas	Pocas dedicaciones, muchas horas	Muchas dedicaciones y pocas horas	Pocas dedicaciones y pocas horas, agentes externos

Cuadro 1 (segunda parte). Matriz de diferencias clasales entre asociaciones

Materia	Asociación altoburguesa	Asociación media	Asociación popular	Asociación infraclasal
Servicios auxiliares	Muchos servicios especializados muy diversificados y de máxima competencia	Muchos servicios especializados pero poco diversificados y de competencia común	Pocos servicios especializados, nada diversificados y de baja competencia	Pocos servicios especializados, pero externos
Medio de comunicación al que accede	Medios dominantes semi-oficiales, de masa	Medios dominantes locales	Medios locales marginales o alternativos	Medios locales marginales o alternativos
Personalidad mediática	Presencia y reconocimiento mediáticos permanentes (personalidad mediática): audiencias y entornos sólidos	Personalidad mediática intermitente): audiencias ocasionales y entornos frágiles	Presencia y reconocimiento mediáticos conflictuales. Sin audiencia y con entornos locales	Presencia y reconocimiento mediáticos conflictuales o anecdóticos. Sin audiencia ni entornos
Sector de bienes asociativos	Cuaternarizados	Terciarizados, cuaternarizados	Terciarizados, secundarizados	Secundarizados, primarizados
Capacidad de reproducción cultural	Sujeto asociativo permanente, con memoria, con acciones objetivables, canonizadas, universales, reversibles, secundarizadas, con varios canales de varios agentes y asociaciones de segundo orden y generalizables. Blindadas por neveras e invernaderos propios.	Sujeto asociativo continuo, con memoria, con acciones relativamente objetivables para su entorno, reversibles, secundarizadas, con pocos canales y ocasionalmente una asociación de segundo orden, generalizables. Blindadas por neveras e invernaderos propios.	Sujeto asociativo discontinuo, con baja memoria, con acciones poco objetivables ni siquiera para su entorno, irreversibles, primarizadas, con un canal y ninguna asociación de segundo orden, no generalizables. Excepto en entornos muy específicos de los que hay absoluta dependencia, generalmente sin blindaje.	Sujeto asociativo disuelto, sin memoria, con acciones no objetivables, irreversibles, primarizadas, sin canal y ninguna asociación de segundo orden, no generalizables. Sin blindaje por carecer de neveras e invernaderos.
Patrimonio de series y repertorios	Todos los repertorios con series completas de herramientas importadas en su gran mayoría	Búsqueda esforzada de nuevos repertorios, con herramientas variadas aunque no completas, con importación y propia producción por mestizaje.	Repertorio propio, con pocas herramientas, generalmente sin importación.	Poco repertorio, con pocas herramientas, generalmente sin importación sino producción propia.

Cuadro 1 (tercera parte). Matriz de diferencias clasales entre asociaciones

Materia	Asociación altoburguesa	Asociación media	Asociación popular	Asociación infraclasal
Estructura nómica	Asociación secundarizada de roles divisos, filtrada, multinómica y monológica, de conversación direccionada, privatista, organigramática, contractual.	Asociación secundarizada de roles divisos, filtrada, binómica y dialógica, de conversación sesgada, privatista, organigramática con fluctuaciones sociogramáticas, grupalista.	Asociación primarizada de roles indivisos, inmediata sin filtros, uninómica y plurilógica, de conversación circular, de alta publicidad, sociogramática, comunal con procesos de apandillamiento.	Asociación primarizada de roles indivisos, inmediata sin filtros, anómica y plurilógica, de conversación circular pero desestructurada, de alta publicidad, sociogramática, comunal con procesos de apandillamiento.
Control afiliativo	Asociaciones clausales de afiliación nominal por absentismo, continua y pronta.	Asociaciones cerradas, de afiliación continua y pronta.	Asociaciones abiertas de afiliación real, intermitente y tardía	
Tamaño, ciclo y territorio	Grandes asociaciones permanentes deslocalizables y de ámbito ilimitado.	Asociaciones de tamaño medio o grande, de ciclo medio y deslocalizadas, de ámbito administrativo.	Asociaciones medias y pequeñas (PYMAS) volátiles y afectadas de guanismo, muy territorializadas en su ámbito local.	Asociaciones pequeñas, volátiles y de guanismo crónico, muy territorializadas en su ámbito local.
Estructura institucional	Asociación mineral, sobria, institucionalmente blindada, predecible, saturada de procedimientos sofisticados, cupulizada.	Asociación frágil, expresionista, sin blindaje institucional, predecible, barroca, mediacionista y saturada de procedimientos sofisticados, muy segregada.	Asociación líquida, bajo el exceso, sin blindaje institucional, impredecible, espontaneista, folclórica, sin muchos procedimientos y sencillos, igualitarista.	Asociación gaseosa, escesiva y orgiástica, sin institucionalizar, impredecible, espontaneista, folclórica, improcedimental, igualitarista.
Personalidad social	Personalidad jurídica legal de alto reconocimiento social y claridad autodefinitoria.	Personalidad jurídica legal de reconocimiento local y cierta claridad autodefinitoria.	Personalidad alega de reconocimiento social local y poca claridad autodefinitoria.	Personalidad alega sin apenas reconocimiento social y claridad autodefinitoria nula.
Ingeniería asociativa	Gran uso de prácticas de ingeniería asociativa que genera asociaciones invisibles, secretas e instrumentales.	Poco uso de prácticas de ingeniería asociativa que genera asociaciones invisibles, secretas e instrumentales.	Ausencia de prácticas de ingeniería asociativa.	

Cuadro 1 (cuarta parte). Matriz de diferencias clasales entre asociaciones

Materia	Asociación altoburguesa	Asociación media	Asociación popular	Asociación infraclassal
Fines	Asociaciones inversoras con fines proyectados a largo plazo; de fines nominales y abstractos. La existencia y utilidad de los fines no es determinanamente relevante.	Asociaciones inversoras con fines proyectados a medio plazo o retroproyectados; de fines nominales y abstractos. La existencia y utilidad de los fines no es relevante.	Asociaciones con fines presentistas a corto plazo, reales y concretos. La existencia y utilidad de los fines es imprescindible.	Asociaciones con fines presentistas a corto plazo, reales y concretos. La existencia y utilidad de los fines es imprescindible.
Consonancia social	Asociaciones de alta consonancia, integradas y deseables.	Asociaciones de alta consonancia, integradas y de las que se desea la afiliación	Asociaciones disonantes de afiliación real	Asociaciones disonantes de afiliación real

Cuadro 2. Dependencia de las fuentes de recursos

			Propiedad de la asociación	Cesión temporal	Crédito o préstamo	Contraprestación
Interno	Ordinario	Regulado				
		Donado				
	Extraordinario					
Externo	Matricial	Ordinario				
		Extraordinario				
	Ajeno	Privado	Individual			
			Institucional			
		Público				

Cuadro 3. Inventario de recursos

	Escaso		Abundante
	Temporal	Perdurable	
Inmueble (locales)			
Equipamiento			
Asistencia material			
Recursos humanos			
Publicidad			
Recursos culturales			

CAPITULO 5. LOS RELATOS DE CLASE. Identidad de clase y estrategias materiales de las asociaciones religiosas católicas en la España

Las asociaciones religiosas se presentan como asociaciones de sentido ("asociaciones de Espíritu", podríamos decir en una adaptación de la formulación de Bonhoeffer de "Comunidad de Espíritu") que *conforman* el carácter y la identidad de los afiliados. Por asociaciones de sentido vamos a entender aquellas que intervienen explícitamente en la formación de la identidad del asociado. Recoge la idea de las "asociaciones expresivas" acentuando el efecto de la construcción cultural del sujeto, tanto personal como colectivo, fin que puede estar presente de forma muy profunda en asociaciones instrumentales en las que el socio simplemente recibe un servicio material concreto.²⁹¹ Las asociaciones religiosas modelan la identidad del sujeto que participa en ellas²⁹².

En una sociedad en que las tradiciones arraigadas a la pertenencia territorial pierden su influencia²⁹³, las "comunidades nucleares"²⁹⁴ ganan más poderío para orientar la formación de la propia comprensión de uno mismo y de los sujetos colectivos a que está incorporado²⁹⁵.

²⁹¹ Por ejemplo, las asociaciones de consumidores suele realizarse con un modelo de corporación en la que el individuo recibe una información y una serie de servicios materiales. Ese modelo de asociación de servicio contrasta con el modelo de asociación de sentido que procuraría además formular una identidad de consumidor y agente económico en el individuo. Nos hemos frecuentemente encontrado este dilema a lo largo de nuestro proceso de investigación en asociaciones no religiosas. Por ejemplo, en una asociación de vecinos se planteó la necesidad de pasar de ser una asociación de servicios (que suministraba un gabinete de atención jurídica a vecinos, dedicaba a unas personas a la defensa política de los derechos del barrio y gestionaba una serie de servicios culturales como fiestas y cursos de pintura, baile o fotografía) a ser una asociación de sentido que configurara la identidad colectiva de barrio y la personal de vecino con el fin de acentuar el compromiso emocional e identual de los socios en las labores de reivindicación política. De igual modo, los partidos políticos han dejado de ser asociaciones de sentido para convertirse en asociaciones de servicio por lo que la socialización sociopolítica de las generaciones está encauzada principalmente por otras corporaciones de la sociedad civil. Las asociaciones religiosas son, en su mayoría, asociaciones de sentido. Serían una excepción aquellas que simplemente dan una formación específica en cuestiones como teología o las que ofrecen experiencias muy puntuales de tipo cultural (como la corriente de Taizé, por caso).

²⁹² Sobre la capacidad socializadora secundaria de las asociaciones religiosas, consultar Slater (1966): "Microcosm: Structural, Psychological and Religious Evolution in Groups", Wiley y Sons, Nueva York. También el número 4 del volumen 38 de diciembre de 1991 de la revista Social Compass dedicado monográficamente a juventud y socializaciones religiosas. Especialmente los artículos de Jean Rémy y Jacques Zylberberg y de Helena Helve.

²⁹³ "La modernidad es esencialmente postradicional." Giddens (1991:33).

²⁹⁴ Rendtorff (1958:221) introduce esta idea de las comunidades nucleares. Díaz-Salazar previene: "En el futuro, sólo en los grupos humanos más explícitamente religiosos se podrá detectar una influencia fuerte de la religión en todas las esferas de la vida. (...) Es más, esos grupos explícitamente religiosos constituirán núcleos de identidad bastante fuerte en sociedades en las que las identidades estarán cada vez más difuminadas y en las que quizá se pueden desarrollar tendencias anómicas." Díaz-Salazar (1993:111).

²⁹⁵ La influencia de la comunidad eclesial en la formación de la conciencia social es muy considerable. De hecho, Díaz-Salazar muestra a partir de datos procedentes del Centro de Investigaciones Sociológicas (1984), que el magisterio donde más influye es en "la formación de la conciencia social" por encima de la influencia que manifiestan los españoles sobre aspectos como "la vida íntima y espiritual", "relaciones sexuales y matrimoniales" o la "opción política y voto". Díaz-Salazar (1994:89).

Considerando la identidad²⁹⁶ como la narración refleja de la historia de una persona (individual o social), las asociaciones de sentido como las religiosas tienen un protagonismo muy intenso en los procesos de sus miembros. No solamente como una asociación de sentido más²⁹⁷, sino, frecuentemente, como la asociación central de sentido para los sujetos en referencia a la cual van filtrando y ordenando otras contribuciones de asociaciones o entidades²⁹⁸. Si la asociación de sentido es aquella que instituye actividades corporativas en las que el individuo realiza prácticas reflexivas, una asociación central de sentido es aquel grupo corporado que tiene mayor capacidad de conformar el relato que el individuo hace sobre sí mismo y la realidad.

Frente al hecho de la clase social²⁹⁹, tanto formulado como hecho real como en razón de concepto tan relevante culturalmente que es ideológicamente real para los sujetos, la asociación se presenta a sí misma e induce a que sus miembros se presenten de diversos modos. A continuación queremos realizar una clasificación de las diferentes formas de presentación o negación de la propia situación de clase y de las estrategias de defensa de intereses materiales en la estructura de clases, sustentado por la participación identual en las asociaciones religiosas.

En la conciencia de clase se diferencian dos elementos que señala Erik Olin Wright (1992). El primero, afectivo o identidad subjetiva de clase social. Es la intensidad emocional e identificativa con la propia clase. Es un hecho ligado a la crónica biográfica, es decir, a la identidad construida, orientada al pasado. Las experiencias vividas que forman la identidad de clase generan acciones afectivas o tradicionales como las costumbres. El segundo elemento de la conciencia de clase es la estrategia objetiva o material, orientada al futuro y basado sobre todo en una elección. Ambas se aúnan en una única narración (el modo como es presentado un acontecimiento histórico) de la propia clase social (con gran diversidad de

²⁹⁶ Anthony Giddens formula que la identidad de una persona se encuentra "en la capacidad para llevar adelante una crónica particular" de sí mismo, "la historia continua del yo" (1992:74). Charles Taylor, también situado en esa concepción narrativa, verá que "para tener un sentimiento de quiénes somos, debemos poseer una idea de cómo hemos llegado a ser y de dónde venimos" (1989). Rosa Aparicio y Andrés Tornos lo formulan sencillamente diciendo que "Tener una identidad social es ser 'alguien' en el trato corriente." (1995:17).

²⁹⁷ "Contra lo que suele pensarse la religión no explicaba, sino que era, el sentido de la vida. Lo es, aún, para los que la poseen." Giner (1994:131).

²⁹⁸ En algunos casos tiene incluso mayor centralidad que la familia. Algunas asociaciones llegan a ser tan voraces que compiten con la familia anulando la influencia de aquella tanto cuanto sea contradictorio con los valores, creencias y prácticas que promueven en dichas corporaciones. Este es un hecho sobradamente anunciado en entidades como el Opus Dei o el Movimiento Neocatecumenal, lo que ha llevado incluso a un sector significativo de autores a considerarlos como sectas destructivas. A este efecto, consultar la publicación de Canteras, A. (1992) patrocinada en España por la Comisión Interministerial de la Juventud y de la Infancia.

²⁹⁹ Sobre religión y estratificación, consultar: Max Weber (1922:376-411) y (1904-1905); Tawney (1926), especialmente lo relativo a la sanción religiosa de la avaricia y la legitimación del lucro; Niebuhr (1929) en su caracterización clausal de las sectas; Thomas Hoult (1958): capítulo 11 sobre estratificación y religión; último capítulo de Vernon (1962) con un análisis empírico sobre estratificación y religión; un estudio particular de religión y prestigio, en Thomas O'Dea (1966); Matthes (1967-1968), en el segundo capítulo del segundo volumen hace algunas consideraciones sobre estructura social en torno a las tesis weberianas; Hervé Carrier (1960) y Gerhard Lenski (1961) con estudios sobre las formas de religiosidad en las distintas categorías de estratos; David Martin (1967); Stark (1966-72) presenta la tradición marxista de la relación entre religiosidad y clase social con una especial atención a la diversificación religiosa en sectas.

sintácticas y semánticas) y las prácticas asociadas a ese hecho. En un discurso, si la historia es el acontecimiento y la narración el efecto de contarlo, el relato es la estructura. Vamos, pues, a desentrañar la estructuración que las asociaciones (a través de sus discursos colectivos o de los discursos de sus miembros) hacen del acontecimiento clasal. La perspectiva desde la que analizar la identidad de clase tiene un plano doble. Por una parte, desde el plano de la identidad individual, filtrada por la pertenencia a la asociación y la condición de clase: por otra parte, el plano de la identidad corporativa de la asociación en relación a la clase social política y cultural dominante en que se encuadra.

PRIMERA PARTE. MODELOS DE PRESENCIA PÚBLICA DE LAS ASOCIACIONES RELIGIOSAS CATÓLICAS

Tanto desde la consideración de esa doble perspectiva de análisis (persona individual y corporativa) como desde la formación de las estrategias frente a la promoción de intereses de clase, se justifica la necesidad de establecer una clasificación de los modos de presencia pública de las asociaciones que estudiamos. El objeto que estudiamos, bajo el fin que buscamos, recibe un tratamiento muy extenso en otros campos como la teología, que tiene una perspectiva distinta. Hacemos nuestra la frase de Rosa Aparicio y Andrés Tornos en relación a esta cuestión: "Ello tiene importantes efectos sociales. No pertenece a la sociología el decidir si ese significado es teológicamente falso, pero le importa mucho no decir falsedades acerca de él."³⁰⁰

1. Introducción

La presencia pública es un tema tradicional en el debate entre cristianos que actualmente está vigente con toda su fuerza ante el desafío de una sociedad progresivamente plural³⁰¹. La emergencia de modelos, favorecidos desde algunas curias episcopales, en los que ha primado un modo de presencia público que retrotraía hacia situaciones preconciliares³⁰² justificó un avivamiento del debate en los años ochenta³⁰³. Actualmente, constatando el fracaso de la generalización del modelo eclesial de esos movimientos pero a la vez también la desorientación de gran parte de la comunidad eclesial, se continúa una reflexión en un escenario progresivamente postcristiano y civilmente plural. Intentamos recoger los principales aspectos, presentes en las asociaciones de apostolado seglar, que vemos relevantes para caracterizar esos modos de presencia pública.

En un tema en el que caben tantos matices es importante comenzar aclarando el objeto. Entendemos por presencia pública la evangelización desde la condición de ciudadanos en el

³⁰⁰ Aparicio y Tornos (1995:20).

³⁰¹ Sobre la importancia de este tema en la zona católica nos referimos a Díaz-Salazar (1997), especialmente a partir de la página 23 donde comienza el apartado titulado "Hacia un cristianismo de mediación con presencia".

³⁰² Este diagnóstico se recoge en textos como por ejemplo Lois (1989:38-42).

³⁰³ Sobre este avivamiento, consultar González-Carvajal (1989), en el capítulo titulado "Pequeña crónica de un cambio de sensibilidad".

espacio público³⁰⁴ y, exclusivamente, vamos a analizar la presencia pública de las asociaciones religiosas católicas seglares. Esos “modos” señalan los criterios que constituyen la presentación pública de sí mismas o el que proponen a sus miembros. Distinguimos los “modos” de presencia pública de las “ideologías” de presencia pública. Entre estas últimas cabe el restauracionismo, el liberacionismo o el programa social-liberal³⁰⁵. Pero esto, aunque inspira la dirección de los modos de presencia, no los determina. Algunas asociaciones con ideologías contradictorias mantienen modos de presencia pública idénticos. Aunque el medio manifiesta parte de los fines, hay modos de presencia pública que corresponden a un tipo de cultura corporativa que luego puede desarrollar tanto una ideología retrógrada como una progresista. También hay que matizar que hacemos referencia a la presencia pública general, no a las iniciativas específicas de servicio religioso en la esfera pública³⁰⁶.

2. Tres ejes de la presencia pública

Al abordar este asunto de los modos de presencia pública, existen varios ejes estructurales que recorren a todas las asociaciones seglares y frente a las cuales se forman los distintos modos de proceder en la esfera pública. Alrededor de esos ejes, que podrían ser presentados como tensiones o también como criterios, se han generado debates muy vivos. Algunos de esos debates son ya tradicionales; otros son nuevas versiones de polémicas históricas³⁰⁷; casi todos han producido una gran cantidad de reflexiones y prácticas publicadas en cientos de fuentes y lugares. Nuestro fin es presentar sencilla y sintéticamente el estado de la cuestión desde las observaciones hechas a la red actual de asociacionismo religioso en función del objetivo del capítulo de nuestra tesis. Necesitamos conocer los modos de presencia pública para saber la forma como hacen frente desde las asociaciones a las condiciones materiales de la sociedad en que participan. Intentaremos analizar esta cuestión del modo de presencia pública según la comprenden las mismas asociaciones, es decir, siguiendo una orientación de “dentro a fuera” (como señala Bonhoeffer) para poder comprender a continuación las estrategias materiales. Estas tensiones las hemos ordenado en tres campos que denominaremos “ejes”: presencia apostólica o presencia estética; presencia enclaustrada o presencia encarnada; y, por último, presencia “clerilaical” o presencia seglar. Siempre existen grados que tamizan cualquier afirmación, pero, en nuestro intento por distinguir modos típicos, hemos de distinguir de forma útil a favor de la visibilidad³⁰⁸.

2.1. Presencia pública apostólica

El eje que más profundamente creemos que discrimina las distintas formas de estar en lo público es la eclesialización del sujeto que activa esa presencia. Según la referencia normativa

³⁰⁴ “Es espacio público un lugar abierto al público que se realiza frente a espectadores. Su carácter manifiesto marca la delimitación ante aquello que es privado y oculto. Lo abierto e ilimitado frente a lo cerrado y limitado. Lo público implica visibilidad, transparencia y comunicabilidad.” García Roca (1989:12).

³⁰⁵ Lois (1989): capítulo segundo.

³⁰⁶ Gustavo Gutiérrez (1980), por ejemplo, indica el riesgo de que la Teología de la Liberación sea activada como un neoconstantinismo de izquierdas similar al que practican las corrientes ultraconservadoras.

³⁰⁷ Tarancón (1994:página 1434 y siguientes).

³⁰⁸ En ocasiones los escrúpulos por preservar todos los matices originales lleva a la inutilidad de la ciencia para ser instrumento útil como ilustra Borges en aquel cuento en el cual narra la historia de unos geógrafos que realizan unos mapas con tal detalle que son de igual escala que la tierra que quieren representar.

que se establece en la octava carta encíclica de Juan Pablo II centrada en la Misión, “Redemptoris Missio”³⁰⁹ una posición apostólica está constituida por la participación en la Misión de Cristo a través de la comunión eclesial. Según esa referencia, hay presencias en lo público protagonizadas por asociaciones que carecen de esa dimensión de participación misionera y de la dimensión eclesial. Suelen ser asociaciones que entienden que desarrollan sus “propias misiones” de modo “independiente”. En relación a las “propias misiones” que esa asociación delibera, se entiende que, a menos que se discierna en el seno de la Iglesia y, siendo acompañada la asociación por la Iglesia, en la que recibe la buena noticia de Jesucristo, no es Misión sino, llamémosle, en palabras de Juan Pablo II, “actividad particular”³¹⁰. Según ese canon, existen numerosas asociaciones que viven escindidas del resto de la Iglesia o solamente aceptan el acompañamiento de cierto sector de “su iglesia” nacional, de clase, ideológicamente afín o niega cualquier tipo de autoridad eclesial universalista³¹¹.

La presencia apostólica está caracterizada por no creer que esa presencia es absolutamente propia sino que es la forma como personas y grupos participan en la Misión de Cristo; y por *participar dentro de la Iglesia, “siendo con los demás”, lo que se traducirá en diversos hábitos de acompañamiento y discernimiento eclesial, inmerso en un intenso sentido de Pueblo de Dios*³¹². La que hemos denominado, por el contrario, “presencia estética”, consiste en que se ignora o rechaza el acompañamiento del Pueblo de Dios (totalmente o reduciéndolo a una parte afín) y se “apropia” de la Misión, dejándola en “actividad particular” cívica sin sentido eclesial misionero y en ocasiones sin sentido místico.

El sentido místico de la presencia pública es, por tanto, crucial para que ésta pueda asumirse como cristiana³¹³. Pero esa ausencia de lo místico en la acción pública es una realidad tan patente en algunas asociaciones religiosas que distinguen dos formas divergentes de presencia civil. Este modo deseclesializado y desmistificado en asociaciones reconocidas como religiosas católicas, lo hemos denominado estético por cuanto existe una identificación desde la afinidad con lo cristiano aún con la carencia de elementos constituyentes de dicha condición.

Un modo de presencia pública es, por tanto, el apostólico y otro el modo estético. Dentro del modo apostólico existe una cuestión de grado. Sí se observa que en algunas asociaciones católicas existe sumo interés por incidir con la acción en una mejora sustancial de los hechos públicos y en otras asociaciones no existe un discernimiento de las prioridades o, incluso, no hay la más mínima atención al campo de lo público. Un modo de presencia, dentro de este eje de lo apostólico sería el de aquellas asociaciones con voluntad de relevancia y aquellas que establecen una práctica de presencia dependiendo no de una búsqueda del bien mayor sino en función de los propios gustos, facilidades, costumbres, etc. o sencillamente buscan campos en los que solucionar simbólicamente la exigencia de la presencia pública. Estas simulaciones de presencia pública que resuelve de forma fetichista la responsabilidad son de uso normal en muchas prácticas asociativas.

³⁰⁹ Juan Pablo II (1990): “Redemptoris Missio”.

³¹⁰ Juan Pablo II (1990): número 77.

³¹¹ Juan Pablo II (1988): “Christifideles Laici”: número 25.

³¹² Juan Pablo II (1988): número 8.

³¹³ Juan Pablo II (1988): número 30.

Dentro de la presencia pública apostólica existe otra distinción que abre hondos debates en la comunidad cristiana³¹⁴. La cuestión planteada es si esa acción ciudadana debe verse acompañada de un anuncio evangélico explícito o no. Un modo que se da es el de una evangelización plena que aporte una presencia integral. Esta presencia se caracteriza porque las acciones civiles cuentan con una explicitación del anuncio del año de gracia del Señor. Otro modo de presencia es una evangelización que muestra ese anuncio a través de la "calidad de presencia" en un "lenguaje de hechos". Esta última forma, plantea con carácter implícito el anuncio a través de las obras de reconciliación. La primera la denominaríamos presencia plena y la segunda presencia fáctica.

Por último, otro matiz a introducir dentro de esta tensión apostólica es la existencia dentro de la asociación de procesos de iniciación y acompañamiento de la presencia pública o la ausencia de los mismos. En el primer caso hablaremos de presencia acompañada y en el segundo de presencia pública francotiradora. Lo más frecuente es la ausencia de procesos explícitos de iniciación a la militancia cívica aunque es frecuente que esté filtrado en una formación general del carácter del individuo y los grupos. Abunda mucho la irreflexión e ignorancia del tema (presencia ciega) y la presencia individualista sin socialización de la misma (en los entornos de la militancia cristiana se suele denominar "síndrome del francotirador").

2.2. Presencia pública encarnada

Este eje distingue entre aquellas formas de estar en lo público que asumen todo lo humano como campo de acción y aquellos otros modos que rechazan ciertos campos apostólicos a favor de algunos especialmente indicados por la costumbre para los cristianos³¹⁵. Hay asociaciones que rechazan la participación en ciertas esferas de lo público o denigran hasta la estigmatización el hecho de la participación en esos terrenos. Esos campos frente a los que se sienten que no son "tan idóneos" para un cristiano cuentan especialmente la política y el mercado, por una parte, y las instituciones, en general, por otra.

Es común la repugnancia que campa en las asociaciones cristianas, especialmente en las pequeño-burguesas, por la política y el mercado, de modo que se incita a sus afiliados a participar en muchos campos cívicos (inserción en ambientes excluidos, lucha contra la pobreza, educación y sanidad, especialmente, de los que se dice que "son más humanos" y "más cristianos") olvidando o rechazando los que tienen que ver con el poder y el dinero. Los miembros de los grupos que toman parte en uno de los "campos limpios"³¹⁶ son señalados como ejemplares y aquéllos que tienen una posición en los tabúes apostólicos son vistos como desafortunados o mediocres. El infortunio es legitimado bajo el dicho que se formula "de algo hay que vivir" y es redimido con una insatisfacción crítica con el trabajo y el vuelco pasional de la persona a tareas limpias en su "tiempo libre". Se escinde así el sujeto en una parte de

³¹⁴ Díaz-Salazar (1997).

³¹⁵ Tarancón (1994): capítulo tercero.

³¹⁶ La metáfora de la limpieza/suciedad de los asuntos públicos me la sugirió el siguiente comentario de Karl Rahner (1966): "El cristiano no puede hablar de la política como de un 'negocio sucio' y esperar únicamente que Dios le deje dedicarse a su piedad de pequeño-burgués. El mundo secular exige a los cristianos que la 'piedad política' forme parte de la auténtica piedad cristiana." (1966:219).

“tiempo esclavo” en el trabajo y otra parte de “tiempo libre” en ONGD³¹⁷, voluntariados de todo tipo o labores intraeclesiales.

Los que eligen voluntariamente asumir posiciones de responsabilidad en el mercado son tachados de pactistas con las estructuras de pecado, hipócritas que llevan doble vida (afirman la justicia y apoyan las instituciones) o simplemente burócratas sin el más mínimo deseo de transformación o evangelización del mundo. Como mucho existe una conmiseración con el otro y la firme convicción de que ha optado por la legitimación del sistema y que no va a poder cambiar nada importante.

Existe en muchos grupos una mitificación colectiva de los trabajos y dedicaciones que tratan directamente con sujetos desfavorecidos o que son, titularmente, católicas o solidaristas (colegios, ONGD, agencias de trabajo social) formulando un ideal laboral y ciudadano enfocado exclusivamente en una parte, relevante y necesitada, de la sociedad civil y haciendo olvido de aquellos centros en los que se formulan las decisiones que regulan el sistema total.

El otro fenómeno muy extendido que hemos citado es de la presencia institucional o presencia marginal. El procedimiento es semejante al anterior. La presencia pública en un caso se considera que es virtuosa, o más virtuosa, cuando se realiza al margen de las instituciones sociales y, especialmente, en territorios o redes excluidas o alternativas. La participación en los centros de decisión se descalifica con argumentos similares a los de la anterior categoría: hipocresía, mediocridad o infortunio.

De esta forma, existe una cultura corporativa católica que estigmatiza la presencia pública en instituciones y en ciertos sectores prohibidos por su potencial corruptor para el individuo y el sistema. Los cristianos están ausentes de los centros de decisión y, por tanto, del gobierno de la vida pública. Muchos grupos cristianos se han reducido a un circuito cerrado de voluntariados³¹⁸ y espacios protegidos de la repugnancia de la contradicción, el conflicto social, la pluralidad y la relevancia. Esto se produce desde una perspectiva que identifica la opción por los pobres con un campo de misión y no como un criterio para toda misión. Algunas asociaciones generan una presencia pública, desde la perspectiva de la Justicia pero buscando solucionar sus causas a la vez que se relacionan con aquellas personas y colectivos más vulnerables. Estas asociaciones tratan de aplicar ese principio de relevancia, por lo que buscan incidir en los centros de decisión o generar otras agencias que intervengan en la esfera pública con poder de decisión. Operan una presencia pública cristiana en los márgenes del centro sin necesidad de habitar el centro del margen.

Hay una cultura corporativa todavía más extrema que considera que la vida pública sólo es objeto de mejora en aspectos religiosos y culturales, o al menos considera que esa es la prioridad apostólica de todo cristiano: el anuncio evangélico y la purificación de la cultura, olvidando o minusvalorando la importancia de lo económico o lo político. Estos culturalismos o religiosismos son sesgos muy acentuados y tradicionalmente criticados por algunos sectores cristianos pero que todavía están en vigor. Es otra versión del “enclaustramiento” de los

³¹⁷ Organizaciones No Gubernamentales para el Desarrollo.

³¹⁸ Por voluntariado se entiende en el marco que estudiamos la colaboración gratuita en tareas dentro de una agencia cuyo fin es la ayuda de personas excluidas o sufrientes.

sujetos en espacios públicos limitados desde claves más anacrónicas pero, en ocasiones, sorprendentemente pujantes.

2.3. Presencia apostólica seglar

Si el anterior eje se organizaba en torno a una idea de "lo nuestro", éste gira en torno a la tradicional fórmula de "los nuestros". Si la anterior tensión daba cuenta del destinatario y objeto de la presencia pública, esta tensión vertebraba sobre todo la constitución del sujeto de la presencia pública. Adentrándonos en este criterio de la seglaridad³¹⁹, observamos que en unas entidades se identifica a la Iglesia con una comunidad política que se constituye en agencia ciudadana desde la cual se actúa en virtud de ciudadano católico como si de una bandera se tratara y frente a la cual se considera al resto de la ciudadanía no católica³²⁰. En otras mentalidades, se concibe, en cambio, que la Iglesia no es una organización política sino que es germen universalista de una nueva Humanidad plenamente incluida en la Iglesia según la norma conciliar de la que partimos. Esto define dos modos distintos de presencia pública que se ven más agravados si tenemos en cuenta que alguna asociación, pero bastante promovida desde jerarquías eclesásticas, se considera a sí misma también una comunidad política y que incluso asume el monopolio de la representación de la Iglesia que, obviamente, comprende como comunidad política en algunos escenarios prioritarios³²¹. Esto es lo que ha sido criticado por diversos autores como presencialismo.

El debate entre presencia y mediación no se reduce a la tensión entre anuncio explícito o implícito, como en ocasiones se pretende resolver. Ese debate entre anuncio de palabras y/o hechos se sitúa en el primer eje, dominado por la calidad de los contenidos de la presencia; mientras que la polémica presencia/mediación transcurre en el ámbito de la constitución del sujeto de la acción cívica.

La posición de mediación se caracteriza por una identidad cristiana clara (explícita o no) pero que actúa, en su presencia pública, en colaboración con otros ciudadanos, cristianos o no, en términos de colaboración. Consideraría que es cierto que a la Iglesia pertenecen sólo los bautizados pero que los que construyen el Reino de Dios no son sólo los miembros de la Iglesia, sino que, aunque no sea de forma plena, los que no se confiesan cristianos también pueden ser sujeto constructor del Reino en virtud de la llamada evangélica a todos los hombres de buena voluntad. Así pues, el denominador de este modo de presencia es la colaboración y la formación de comunidades de colaboración entre diversidad de ciudadanos.

³¹⁹ Para profundizar en la referencia normativa de la presencia seglar, consultar Concilio Ecuménico Vaticano II: Constitución dogmática sobre la Iglesia "Lumen Gentium": número 31. También véase Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal (1966): "La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio", en Documentos colectivos del Episcopado español (1870-1974), BAC, Madrid, 1974: 370-403.

³²⁰ Rechazadas en diversos documentos eclesiales como con ocasión del Comunicado sobre el caso Añoveros por parte de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal (1973). Véase también Barth (1946): "Es totalmente necesario que a nivel político los cristianos no se agrupen en un partido especial sino que actúen como hombres que están no contra algunos, sino a favor de todos. (...) Cuando la comunidad cristiana acepta ser representada por un partido político se hace incapaz de ser la sal política que debería ser para la ciudad."

³²¹ Conferencia Episcopal (1972): "Orientaciones sobre el apostolado seglar", en Documentos colectivos del Episcopado español (1870-1974), BAC, Madrid, 1974: 493-520. También Conferencia Episcopal (1973): "Sobre la Iglesia y la comunidad política", en Documentos colectivos del Episcopado español (1870-1974), BAC, Madrid, 1974: 520-554.

Dentro de esta opción por fundar comunidades de colaboración plurales, hay una cuestión que también ha sido puesta en el candelero en acaloradas discusiones: el hecho de la confesionalidad de las obras. No se sigue que del hecho de la naturaleza plural de una asociación cívica tenga que derivarse automáticamente una titularidad no confesional. Es posible que haya personas no cristianas que quieran colaborar en instituciones cristianas por diversos motivos siempre que esas instituciones no se conciban a sí mismas como exclusivamente eclesial, sino que muestre una naturaleza y talante plural. También es común la postura de aquellas personas que, para participar en una comunidad política plural con personas de distinto o ningún credo, no desee que predomine una confesionalidad determinada. Frente a esta última demanda se suele formular una titularidad de "aconfesionalidad" para esas instituciones.

Aunque la palabra sea ambigua, la aconfesionalidad se define, en el mejor de los casos, como pluralidad de credos o religiosidad dentro de la institución. Deberíamos hablar, de forma más procedente, de "pluriconfesionalidad": la convivencia en colaboración de personas con diferentes sentidos vitales sin que ninguno domine orgánicamente sobre los demás sino que el curso colectivo sea el fruto de la mutua cooperación.

Además, está la posibilidad de la confesionalidad, que no significa necesariamente que esa corporación u organización se identifique a sí misma como comunidad política³²². Y es que una asociación religiosa frecuentemente promueve operaciones corporativas de presencia pública bien a través de la propia asociación que protagoniza ciertas acciones o bien creando instituciones instrumentales que le ayuden a ello. El problema parece que se plantea no tanto en cuál es la titularidad confesional de la obra o el promotor de la misma, sino en qué apertura existe al sujeto social y qué grado de participación en ofrecerle ser cooperador en la misma con capacidad de decisión. También será fundamental observar si la asociación promueve la participación plural de sus miembros en la sociedad civil o prescribe la obligatoriedad (o una acentuada conveniencia) de encauzar toda la participación cívica a través de dicha obra corporativa. Ahí radica la diferencia entre presencia confesional y presencialismo. Distinguiremos, de esta forma, tres modos más de presencia pública: confesional, irreligiosa y pluriconfesional.

Referidos a aquellas asociaciones que se consideran comunidad política y que realizan obras corporativas, se puede hablar de un modo de presencia totalista o clerical (considera a todos los seglares como clero en el sentido de Cristiandad). Esta tendencia presencialista niega la misma condición de seglares estableciendo una nueva condición eclesiástica que llamaremos el "clerilaico".

³²² El horizonte normativo es desarrollado por la Conferencia Episcopal (1986) en "Los católicos en la vida pública". Se indica que la participación asociativa de los cristianos puede realizarse a través de entidades estrictamente civiles, con o sin inspiración cristiana, y a través de asociaciones estrictamente eclesiales. De las primeras se advierte que no sean una injerencia indebida de la fe en lo Público ni que suponga una exclusión de la libertad política de los católicos. Subrayan la ilegitimidad de cualquiera que se apropie exclusivamente para una opción civil determinada bajo el título de católico. En una fórmula sintetizan esa idea: "Inspiración no equivale a confesionalidad". Respecto a las asociaciones eclesiales se establece que que pueden ser apoyadas por la diócesis y no deben ser discriminadas. Ante todo la Conferencia Episcopal quiere guardar la necesaria pluralidad sociopolítica de los cristianos.

Muy próximo a este último eje se encuentra una consideración que bien podía constituir un eje autónomo o incluirse el tercero. Se trata de la exigencia que algunos sectores reivindican de las asociaciones religiosas de que su presencia pública se comprometa institucionalmente con las distintas acciones ciudadanas. En recientes tiempos pasados era una exigencia moral de un sector a las asociaciones religiosas que optaran por partidos o programas sociopolíticos. La misma Iglesia se está comprometiendo constantemente tomando opción en numerosas bifurcaciones históricas y también las asociaciones son objeto de ese compromiso.

En las asociaciones religiosas católicas de seculares coexiste una doble naturaleza de comunidad eclesial y asociación civil que incide mayormente en la necesidad de opciones históricas. Por su misma naturaleza de asociación, habita un régimen político frente al cual se posiciona y en el que acepta una serie de reglas de juego. Como agencia ciudadana, a las asociaciones religiosas católicas les corresponde una serie de responsabilidades públicas en las que se compromete (el mismo régimen legal de muchas asociaciones les exige por derecho la democracia interna, el respeto a la legalidad, la publicidad de sus actos corporativos, etc.). Ahora bien, hay un umbral de compromiso que dichas asociaciones se reservan de activar; sobre todo aquellas que desean hacer posible en su interior una cierta pluralidad ideológica o mantener un fin exclusivamente religioso.

Cabe diferenciar, pues, entre una presencia pública civil o política, propia de toda asociación formada por ciudadanos, y presencia pública partidista que es una opción distinta.

3. Una tipología de modos de presencia

En este cuarto paso buscamos establecer una tipología sencilla (CUADRO 1) de modos de presencia pública que recoja los criterios que hemos expuesto anteriormente. Los tres ejes (apostólica, encarnada y secolar) funcionarán como criterios para componer dicha clasificación. Para eso, distinguimos en el trío axial cuál el más diferenciador: el apostólico, que divide la tabla en dos partes bien diferenciadas. La presencia apostólica la tamizamos a través de dos criterios: el de encarnación y el de seclaridad.

1. La presencia pública estética realiza unas prácticas simbólicas fetichistas para resolver la responsabilidad o se decide en función no del bien mayor sino sesgada por otros intereses materiales de orden narcisista, clasista, nacionalista, etc.
2. La presencia pública sectaria es la practicada por asociaciones religiosas dedicadas a unos campos públicos exclusivamente e identificando a la propia asociación con una comunidad política. La fórmula coloquial sería "los nuestros a lo nuestro".
3. La presencia pública neoclaustral asume la pluralidad en el sujeto colectivo de la acción, pero cierra sus dedicaciones a campos públicos limitados. Se podría expresar como "quien quiera a lo nuestro".
4. La presencia pública totalista cierra sobre sí una comunidad política que cubre todos los aspectos de la vida pública. Forma, por tanto, una comunidad política totalista en el

sentido que los individuos no colaboran para todos los asuntos públicos con nadie más que no sea de su propia asociación. Una forma de decirlo sería “los nuestros en todo”.

5. Finalmente, queda por decir “quien quiera en todo”. La presencia pública pluralista se dedica a todos los campos sin más distinción que las prioridades apostólicas de cada momento histórico y abierta a la colaboración universalista con todos los hombres sin más distinción que su libertad a participar en el marco normativo dado.

SEGUNDA PARTE. MODOS DE CONCIENCIA E IDENTIDAD DE CLASE DE LOS MIEMBROS DE ASOCIACIONES RELIGIOSAS CATÓLICAS

El método de exposición de esta cuestión va a ser similar al seguido en el anterior apartado. Presentaremos criterios y elaboraremos una tipología de modos de identidad³²³.

1. Ejes y criterios de identidad

Hemos hallado cuatro ejes. Primero, si el planteamiento es individual o corporativo. Segundo, la relevancia del hecho clasal en el sujeto. Tercero, la noción de la clase. Cuarto, la concreción de la posición de clase social. Los dos primeros se refieren a los modos de identidad (los criterios según los cuales uno se plantea la pertinencia de incorporar la condición de clase a la propia biografía) y los dos últimos desentrañan el esquema que sigue la gente para asignarse como parte de la identidad una clase específica.

1.1. Clase individual o corporativa

Hay asociaciones que consideran que la clase es un atributo exclusivamente individual en el que la asociación no participa en absoluto ya que no supera el ámbito de lo privado. En algunas asociaciones el asunto de la clase social, bajo esa circunscripción individual, está en circulación en los discursos de los socios o incluso en el relato corporativo. En otras asociaciones la clase es un tema privatizado que no emerge en el discurso público. Esta privatización de la clase social lleva a su ausencia de la asociación, un fenómeno que parece que correspondería integrarlo en el siguiente eje de relevancia pero que también tiene su lugar en este primero si consideramos que no se niega la clase ni su importancia sino que se ve como algo que pertenece a la vida de cada cual³²⁴.

La privatización de la clase se justifica bajo el argumento de una presencia en la vida pública no partidista tal como la caracterizamos en la primera parte de este capítulo. Ese fenómeno de

³²³ Seguimos la pista metodológica de J. Milton Yinger (1957 y 1970) que supera a diferenciación Iglesia/secta para elaborar una tipología entre cuyos criterios introduce su relación con la estratificación social: cuántas clases sociales comprende una asociación, el origen clasista de sus ideologías y su generalización en la red social.

³²⁴ Andrés Bilbao aporta la siguiente explicación a esas concepciones comunitarias o individuales de la conciencia de clase: “El universo del ‘obrero’ es el de la conciencia colectiva que vincula el destino universal a la suerte de la clase. (...) El trabajador, ya sea obrero o individuo, percibe en términos negativos su situación. Lo que los diferencia es la proyección de sus intereses. En un caso los intereses individuales se perciben como intereses colectivos, mientras que en otro caso éstos permanecen como individuales. Ambos se comportan como individuos racionales.” (1993:89).

la privatización de la clase sucede exclusivamente en las asociaciones de mentalidad conservadora³²⁵.

Una solución divergente de presencia pública, la partidista, es el marco en el que se suele dar la identidad de clase corporativa, que viene acompañada de un explícito planteamiento corporativo desde intereses de clase y también de una política de clase en la admisión de socios o conformación de su identidad de clase. Desde estas asociaciones se critica la inconsciencia de las asociaciones que participan corporativamente como agencias civiles sin estar polarizadas en un sentido u otro.

1.2. Influencia de la clase social

Muchas de las asociaciones que hemos visto carecen de una experiencia vivida de desigualdad que sostenga categorías de diferenciación social. La homogeneidad social de los escenarios que frecuenta les "secuestra la experiencia" (una expresión de Anthony Giddens sobre "las tribulaciones del yo") de la diferencia (especialmente con los más perjudicados por esas diferencias). No sólo el individuo sino el grupo corporado religioso a que está afiliado *transitan por un mismo circuito de clase que no les presenta en la vida cotidiana personas ni entidades distintas*. En realidad, sustraerse al encuentro de la alteridad clasal es una operación cognitiva. La organización emocional de la realidad que tienen personas y asociaciones lleva a que se consideren relevantes sólo algunos sujetos concretos siendo insensibles a otros, que permanecen excluidos del entorno del individuo (un entorno del sujeto que es espacio de sociabilidad y también un entorno de protección que recuerda a los comentarios de Goffman sobre la reducción de la angustia al otro). La ignorancia de la diferencia, tanto para luchar por su desaparición como por la lucha por su perpetuación, lleva a que el individuo se despreocupe de su propia condición. Esa ignorancia se da en ocasiones por la operación de desplazar la cuestión de la condición de clase al futuro. Es el problema del eterno adolescente que prolonga su juventud en escenarios asociativos que se mantienen a veces gracias a la prolongación de las condiciones de vida adolescentes de algunos de sus miembros (disponibilidad de tiempo, dependencia, intereses, dedicaciones, etc.). El desplazamiento del hecho de clase (como el del compromiso socio-político) se justifica por la prioridad otorgada a la "formación" del individuo y por la dedicación del sujeto a las tareas intracorporativas³²⁶.

³²⁵ La privatización en la modernidad como efecto del ascenso de la valoración y reconocimiento de la inalienabilidad del individuo y su asociación a la religiosidad de las personas de ideologías conservadoras es objeto de numerosos análisis. Está asumido el análisis de Thomas Luckmann (1967) en su *religión invisible* sobre la exclusión de lo religioso a la esfera de lo privado. En este caso se señala la existencia del juego de muñecas rusas donde la religiosidad es privatizada y a la vez dentro de las asociaciones privadas religiosas se privatiza el hecho social de la clase.

³²⁶ José Comblin (1983) comenta que el amor en los movimientos, "se trata de una amor que es más una experiencia individual que un compromiso con el drama de la humanidad. Falta la dimensión escatológica del cristianismo, falta el mensaje de la lucha en el mundo, el realismo de la miseria vivida y compartida, el sentido de la tragedia de la condición humana tal como es vivida por la inmensa mayoría. La lectura de la literatura de los movimientos da la impresión de que les falta la percepción de la seriedad de la vida y de que sus adultos son adolescentes que nunca consiguen escapar de sus problemas personales. Si bien ésta es la condición de la clase media, los movimientos tienden a mantener esta clase media en su situación." Acaba su razonamiento preguntándose: "¿Sería la condición indispensable para su éxito?"

Además de la ignorancia y la exclusión emocional, también hay un efecto que hemos hallado en el campo de trabajo. La deslocalización de los individuos del territorio en favor de una serie de escenarios virtuales específicamente montados para la relación de personas y corporaciones de igual condición cultural, lleva a que los individuos ignoren sus propios intereses materiales.

La irrelevancia de la clase va desde la negación de su existencia hasta estimar que su influencia es despreciable como para tenerla en cuenta. Además de la privatización de la clase social ("clases privadas") hay otro fenómeno que merece la pena remarcar: la clase limitada. Nos encontramos con personas que limitan la existencia de la realidad de clase a un atributo que caracteriza el papel social que un individuo cumple en un escenario determinado como la vivienda o el empleo; pero que está ausente de todo el resto de actividades y papeles sociales que cumple. Esta reificación del factor clasal es parcial por cuanto el individuo considera que es un factor que existe en sus efectos y es relevante exclusivamente en una esfera de su vida.

Hay asociaciones que viven en gran beligerancia con el tema de la clase social tanto porque es un importante estructurador de su ideología corporativa o bien por negarlo vehementemente. En el primer caso nos encontramos asociaciones en las que la descripción de clase, en términos marxistas, es uno de los principales conformadores de su cultura, si no la máxima junto con la creencia evangélica. En el otro lado, hay asociaciones que niegan rotundamente que la clase social sea un factor que influye determinadamente en la vida social o que sea una variable pertinente para sus competencias de acción corporativa. Hay asociaciones que dan una importancia plenipotenciaria a las categorías confesionales desechando diferencias clasales. Estos culturalismos toman en consideración el sentido existencial y confesional exclusivamente para el análisis de la realidad del que parten para sus políticas corporativas. Su conciencia es planteada como "anticlase", en virtud de las "creencias clasefóbicas" que mantiene la asociación³²⁷.

Este eje tiene, por tanto, dos criterios. Primero, si se considera que la clase es influyente o relevante. Segundo criterio, si es una relevancia limitada. Tercero, si es un estructurador central o secundario de la asociación. Cuarto criterio, si la asociación es clasefóbica. Estos dos ejes que hemos desarrollado (*Corporatividad e influencia*) establecen las pautas de pertinencia de la conciencia de clase que suelen seguir las asociaciones. Los otros dos ejes (la idea y el esquema de clase) presentan las clasificaciones según las cuales se asignan las identidades de clase.

1.3. La idea de clase social

Un tercer eje se refiere a la misma noción de clase ya que se entienden hechos muy distintos bajo el fenómeno de clase social.

³²⁷ En el Movimiento Neocatecumenal hay una ideología personalista con una radical aversión a cualquier idea o semántica de referencia marxiana (en cuyo campo se incluye el concepto de clase social), lo que mantiene una "conciencia ingenua" (Casiano Floristán) combinada con un hermetismo férreo a experiencias que no estén filtradas por el propio grupo.

1. Un criterio es la complejidad del hecho: los que consideran que es muy complicado y es un hecho multifactorial. Los que creen que es un hecho monofactorial reductible a una única causa.
2. Otro criterio es si es un hecho enclavado en condiciones estructurales externas a la voluntad del sujeto o si es un atributo dependiente de la voluntad del individuo.
3. Un tercer criterio es si es, por un lado, algo asignado desde el reconocimiento de la comunidad local o determinado por la estructura social o si, por otro lado, depende de la propia identificación.
4. El cuarto criterio es si la clase es una clasificación establecida en dependencia causal entre ellas o si viene dada por una desviación de la norma de la clase media.
5. Dualismos o plurismos por lo que se considera que existen dos grandes clases polarizadas o hay una clasificación más compleja.

Andrés Bilbao escribe a propósito de la conciencia de clase de los trabajadores y los ciudadanos que "La dicotomía 'nosotros' frente a 'ellos' tiene una configuración caleidoscópica. Ser obrero frente a patrono, trabajador frente a gobierno, pueblo frente a Parlamento, etc., son formas de esa dicotomía que se expresa como relación entre grupos. Tiene también su reflejo ideológico, que en algunos casos se expresa en identificaciones tales como trabajador, izquierda frente a empresario, derecha.(.) Trabajo y capital en irresoluble conflicto constituirían el resumen de estas referencias enfrentadas." (Bilbao, 1993:88). Hay quien estima que las clases son la de los empleadores o empresarios y los que no lo son. También nos encontramos con que hay personas que distinguen a quien trabaja con sus manos y quien está en "trabajos limpios", el tradicional criterio que distingue manual y no manual. Estas dos nociones se corresponden a la clase económica tal como la hemos definido anteriormente.

Otra noción muy extendida es considerar que la clase es la cantidad de dinero que se tenga. También se entiende que es el nivel de vida comprendido como la cantidad de consumo que se realiza. Otra concepción se alinea más con lo que ya hemos definido como "estilo de vida": las clases altas serían las ostentosas y las otras, una gradación en función del prestigio de lo consumido. También se opera a veces con una definición de clase social basada en el nivel educativo. Se habla de universitarios o profesionales por una parte y trabajadores simplemente por otra³²⁸.

En ocasiones se establece una norma social de vida que se considera clase media y se establece que los que "se salen" por encima y debajo de esa norma son los ricos y los pobres respectivamente. La clase sería la consecuencia de la desviación en razón de la ambición o la

³²⁸ "Hay otras formas de autorrepresentación colectiva que se construyen en oposición a la posible pertenencia a la categoría de 'trabajador'. La conciencia de ser empleado y la de ser profesional son dos expresiones colectivas en las que se entremezclan elementos de rechazo y aceptación del orden vigente junto con una reafirmación de sí mismos como diferentes a los obreros." A. Bilbao (1993:83).

responsabilidad (ricos) y del error o el infortunio (pobres). Esta concepción medianista suele darse en combinación con una baja relevancia del hecho de clase.

Cuando emerge este tema en las entrevistas y otros dispositivos, hay una mayoría que establece una estructura de clases dual. Tanto en referencia al mito industrial (proletariado, burgueses y capitalistas) como a otros dos dualismos muy extendidos. Unos ven la estructura con la siguiente expresión: "todos somos más o menos iguales excepto los pobres". Para ellos, las clases sociales serían los ricos o pequeños-ricos y los pobres. Otros, sin embargo, creen que existe el pueblo y los poderosos. La primera es una visión que denominaremos "marginalista" y la segunda "populista". Una versión del dualismo marginalista no se establece como personas dentro de la sociedad nacional sino como países dentro del mapa internacional. La clase social política que hemos esbozado en un capítulo anterior, incluye estas últimas nociones. Añadamos una más: algunos dan testimonio de que la clase la conciben como un cúmulo de condiciones de vida ligadas al territorio en que viven. Se conciben las clases sociales como barrios o asentamientos. La clase de cada cual es la de la calidad material del barrio o asentamiento en que vive. Finalmente, hay una clase voluntaria que no depende del reconocimiento social sino de la gente a la que uno decida unirse independientemente de las condiciones materiales de vida que caractericen al sujeto. Vamos a llamar a esta concepción como "clase simpática" o "autoclase".

Hay cuatro nociones que hemos encontrado muy generalizadas en las asociaciones, en el seno de las cuales había una opinión bastante homogénea sobre lo que era una clase social: como empleador o no; el nivel de consumo; los tres dualismos (medianismo, marginalismo y populismo); y la autoclase.

1.4. Esquema de clase

El último eje quiere dar respuesta a la pregunta de quién dice la gente que es cuando le preguntas sobre de qué clase social es él o son en su asociación. Una primera situación es la de aquellos que consideran la clase como un factor influyente pero que han aplazado su entrada en esa condición al futuro. Hay un segundo criterio que considera la sociedad compleja y el factor de clase como un hecho complicado y multifactorial. Se vive la propia clase de forma confusa. También se dice que es difícil definir la propia clase porque vive condiciones contradictorias que le ponen en un lugar u otro de la estructura social (por ejemplo, una que salió mucho es el caso de quien es asalariado pero tiene poder para despedir y contratar). También hay quien está confundido en la ambigüedad de sus condiciones (ser universitario pero a la vez realizar trabajos que no requieren cualificación. Nos encontramos una formulación que nos parece muy expresiva de esa situación: "Estudía lo que no eliges para no trabajar en lo que estudiaste"). Esta es una situación masiva en la mayoría de asociaciones: la confusión por la complicación, la contradicción y la ambigüedad³²⁹. También existen personas y asociaciones con planteamientos abiertamente conscientes de la clase social en que participan. Hay varias clasificaciones que funcionan como operacionalizaciones con las que la gente realiza sus deliberaciones.

³²⁹ Casiano Floristán indica que las asociaciones medias, que él denomina "eclesiales", se caracterizan por vivir constantes conflictos internos consecuencia de su eclecticismo de clase media.

Por una parte una clasificación dual que distingue a la "clase alta" ("poderosos", "burgueses") de la "clase media o baja" identificada como "pueblo" o "clase popular". Por otra, una escala que juega con varios grados en la clase media: "media-alta", "media-media" o "clase normal", "media-baja", etc. Tanto en positivo (gente que se define a sí misma) como en negativo (gente que se define a sí misma definiendo a los otros), hemos identificado los siguientes grupos:

1. Clases empresariales, patrimoniales o capitalistas y poderosos (se aplica el criterio de clase económica; específicamente empleador). De sí mismos hablan como empresarios o gente con patrimonio. De ellos como capitalistas o poderosos.
2. Clases prestigiosas, altas, de consumo de calidad (no se definen a sí mismos de alto consumo sino de consumo de calidad), elites o burgueses (este último es asignado negativamente). Esta posición se construye a partir de los criterios conceptuales de ostentación (estilo de vida), prestigio y poder.
3. Clases liberales, universitarios, profesionales³³⁰, media-alta o pijos (este último es un planteamiento negativo). Esta clase se genera desde la idea de clases con abundante capital educacional pero sin gran prestigio ni patrimonio.
4. Clases medias, currentes, asalariados, trabajadores. Todas son concepciones positivas ya que las otras clases no suelen hablar de ellos definiéndoles. En todo caso se habla del nombre convencional de "trabajador" aunque siempre con la advertencia de que "trabajador también soy yo". Fundamentalmente se construye desde la categoría económica de empleador/asalariado.
5. Clases frágiles, vulnerables (estos dos primeros son nombres negativos, dados desde el exterior), obreros, populares o clases cutres. Definidos desde la manualidad, la incapacidad para controlar la conservación del propio empleo, de un nivel de consumo bajo y desde las condiciones de vida del lugar de residencia.
6. Clases pobres, marginados, excluidos, víctimas, sufrientes (excepto el primero, todos ellos son nombres asignados negativamente ya que todos hablan de ellos pero ellos se definen muy poco a sí mismos). Condiciones extramercantiles, economía sumergida, condiciones del hábitat e infraconsumo son algunos de los criterios empleados.

2. La clasificación de modos de identidad de clase

Primero vamos a combinar los modos de identidad que nos hemos encontrado más frecuentemente en las asociaciones religiosas (CUADRO 2). Este cuadro de modos de conciencia se combina con los esquemas de clase según los que la gente se clasifica, y como

³³⁰ Las asociaciones que se definen de clase media alta tienen una gran insistencia en la autorrealización sobre todo a nivel profesional. Lo profesional es un gran estructurador de su dinámica interna ya que es su capital principal en diferencia con otras clases. El profesionalismo es trabajado a todos los niveles de modo que parece que el sujeto está mediado sobre todo por su rol laboral. La profesión llega a generar toda una mística que le da una importancia segregada de otras ocupaciones que carecen de una especificidad tan consonante con las metas de la organización o con el estatus mayoritario de esa entidad. Lo profesional es una categoría central en muchas asociaciones.

resultante tenemos una posible clasificación de identidades de clase. En cada cuadrante (CUADRO 3) asignamos una asociación en la que típicamente hallamos esa identidad de clase en su cultura corporativa. Aunque ciertamente casi todas las asociaciones podrían participar de más de una identidad, sólo alguna consta en más de una posición en esta tipología. No se trata por tanto, de una descripción de la asociación sino de una ubicación de donde se detectan los tipos de identidades. Hay asociaciones a las que esa identidad las caracteriza diáfananamente y otras que resultan, por su mayor pluralismo interno, menos comprendidas en el tipo asignado.

TERCERA PARTE. ESTRATEGIAS MATERIALES CLASISTAS

En esta última parte queremos identificar las estrategias de defensa de intereses materiales en la estructura de clases que se desarrollan en las asociaciones religiosas católicas. El objetivo es confeccionar una tipología de estrategias y confrontarla con la clasificación de identidades clasales del apartado anterior. Seguiremos para esto un método similar al que empleamos en todo el capítulo: distinguiremos los criterios de clasificación (en ese descubrimiento nos serán útiles los modos de presencia pública que expusimos en el primer apartado), expondremos los fenómenos y *elaboraremos la tipología*.

Al adentrarnos en las estrategias, percibiremos que algunas de ellas tienen una correspondencia muy estrecha con las identidades de clase (como, por ejemplo, el contraconsumismo). Esto se debe a que en varias corporaciones las identidades de clase son en realidad efecto o subproducto de la estrategia clasista que se practica. Este fenómeno de la adaptación de la identidad a los intereses materiales es algo muy tratado desde la primera tradición marxista.

1. Los ejes de las estrategias materiales

Distinguimos cuatro ejes en los que se ramifican los criterios. El primero se refiere a los mismos programa de anulación de las estrategias materiales. El segundo eje considera el reconocimiento de la propia estrategia. El tercero trata de los sesgos al destinatario universalista. El cuarto y último eje agrupa los diferentes medios que hay para encauzar y articular las estrategias materiales.

1.1. Anulación de estrategias materiales

Este primer eje escudriña las fugas por las cuales las asociaciones evitan plantearse una determinada estrategia material clasista. Hay varios fenómenos en este campo, algunos analizados clásicamente por los estudiosos de la sociología de la religión, que se podrían agrupar en un criterio que los polarizara entre dos opciones: estrategias escapistas o estrategias encarnatorias. Las segundas afrontan la condición de clase como un hecho del que dar cuenta asumiendo el curso histórico. Las primeras buscan diversas operaciones que desvíen a la asociación de ese enfrentamiento³³¹. Hay una fuga tradicional que es la huida o rechazo del mundo que hemos hallado nombrada como "fuga mundi", escapismo, angelismo y

³³¹ Sobre la huida del mundo, consultar el análisis clásico del "monasticismo" de Richard Tawney (1926).

funcionalismo religioso. El "angelismo" es una expresión de Caffarena³³² con la que se significa la opción de olvidarse de los hechos históricos (excepto los que afecten a la asociación religiosa) en virtud de unas prácticas de diálogo con una divinidad ajena a la intervención en la realidad secular. Ese angelismo suele detectarse tras una virulenta advertencia de una estricta apoliticidad de la asociación religiosa. El discurso angelista usa lemas como "morir al mundo", "hacer callar al mundo", etc³³³. Hay una continua disposición del modelo contemplativo conventual o monástico como el paradigma de forma de vida que los miembros de la asociación debe buscar pese a las "dificultades" que le supone su vida laical.

Otro supuesto, el funcionalismo religioso, también llamado "religión anglicanizada" busca sólo intereses relacionados con "asuntos estrictamente religiosos" sin considerar otros aspectos que los meramente eclesiásticos o reconocidos por la sociedad como específicamente religiosos³³⁴.

Una forma añadida de evitar la cuestión de clase es anularla con el fin de reforzar la formación de comunidades políticas como el nacionalismo (el anticlasismo algunas asociaciones como "Tradición, Familia y Propiedad" encauza cualquier solidaridad material hacia la lealtad suprema a la condición patriótica) o la organización eclesiástica³³⁵. La Iglesia es entendida por algunas asociaciones como una comunidad política dentro de la cual no existen más diferencias que las ministeriales³³⁶. Esa comunidad política niega la condición secolar identificando a la Iglesia no como "un instituto cultural como tantos otros", en palabras de Bonhoeffer, sino como una institución integral que actúa como corporación alternativa a cualquier otra en cualquier esfera pública. A esta estrategia vamos a denominarla "estrategia totalista" frente a las "estrategias pluralistas" que se identifican con las condiciones seculares de presencia pública que expusimos en el primer apartado de este capítulo.

³³² "El angelismo era el paradójico barniz ideológico de una Iglesia hondamente política en su significación real como legitimadora de una victoria en guerra civil." Caffarena (1975:12-13).

³³³ Este lenguaje es constante en el Movimiento Neocatecumenal que busca unidireccionalmente la nueva construcción de la identidad del individuo y la familia en términos corporativos.

³³⁴ Hay una concepción de religión no como "sentido" o "cultura" sino hechos de la corporación eclesiástica. Igual que las personas están divididas por los procesos de institucionalización de sus papeles sociales, también las comunidades y sociedades están escindidas en distintos estadios. Lo económico, lo político, lo consuntivo, lo social, lo cultural, lo religioso, lo familiar o lo lúdico se viven como parcelas separadas que muchas veces no tienen interrelación. Lo religioso se ve como una agencia que cumple una serie de funciones referentes a los ritos de paso, a la muerte, al sentido de trascendencia y a lo espiritual.

³³⁵ Por otra parte, es una inversión de las escalas de valoración de la sociedad. Los creyentes de baja condición social se ven elevados a posiciones de máxima consideración en la estratificación de "santidad". Nietzsche desarrolló su teoría funcional de la religión como solución al resentimiento de clase contra los poderosos que se ven en ese otro escenario gobernados y condenados por los que según la escala clasista son oprimidos. Liston Pope (1942:137-138) lo explica de la siguiente manera: "Las sectas sustituyen el estatus social por el estatus religioso, un hecho que puede ayudar a explicar su insistencia en los diferentes estados de Gracia. (...) las nuevas sectas dividen a sus miembros, y a las personas en general, en varias clasificaciones religiosas: salvados, santificados, bautizados con el Espíritu Santo, bautizados con agua, los que han recibido la primera, segunda, tercera bendición, etc. Según esto, ¿qué importa que un metodista tenga más dinero si nunca ha sido bautizado con el Espíritu Santo?"

³³⁶ Juan Biosca (1986) comenta que las repercusiones sociopolíticas de las prácticas públicas y principios de Comunión y Liberación tienen el riesgo de imponer la unidad política a los cristianos.

Entre los que no deslegitiman la pertinencia de las cuestiones históricas ni deslegitiman cualquier comunidad política que no sea la organización eclesiástica, también hay otras vías para evitar la confrontación con estrategias materiales. Una de ellas es la negación de la existencia de contradicción necesaria entre los intereses de las personas con distinta clase social. Cada persona tiene una función social que debe cumplir³³⁷ y la realización excelente de esa función es el camino para la felicidad personal y colectiva³³⁸. En caso de que existan diferencias, se diagnostica que "en el fondo todo es un problema de comunicación" (Entrevista T.A./Focolares³³⁹) y que la forma de afrontarlos es intensificar el amor entre las distintas posturas sin entrar en el conflicto³⁴⁰. Ante todo lo que nunca a ningún precio debe quebrarse es la unidad. Esta sacralización de la armonía y satanización del conflicto la llamaremos estrategia armonista frente a la que se posicionan otras estrategias que reconocen contradicción de intereses y un conflicto en el que la justicia está por encima del consenso³⁴¹. El Movimiento de los Focolares participan de esta estrategia de anulación-superación de los conflictos a través de la búsqueda de la unidad. Tanto, que el centro de su ethos lo llaman la "espiritualidad de la unidad". Desde esos principios de incorporación de todos, desde sus propias funciones, a un único organismo de unidad, formulan sus iniciativas y planes económicos bajo el nombre de "economía de comunión en libertad" (EdC)³⁴².

³³⁷ "Amar la función de la que el otro está investido." Lubich (1971:94).

³³⁸ "Las fábricas, llenas con frecuencia de 'esclavos' del trabajo en un clima de aburrimiento, si no de blasfemias, convertirse en lugares de paz, donde cada uno trabaja su parte para el bien de todos." Lubich, C. (1969:97-98).

³³⁹ Para más información sobre las estrategias materiales del Movimiento Focolar, consultar Biagioni (1997), Carrasco (1997), Novak (1996), Bermejo (1996), Ferrucci (1995A y 1995B), Lubich (1995A y 1995B), Ruggiu (1995), Herrera (1994), Guerrero (1994), Bru (1994), Zanzucchi (1994) o Giordani (1979).

³⁴⁰ "Cuando la unidad con los hermanos se hace difícil es necesario no romper nunca, sino plegarse, hasta que el amor haga el milagro de un corazón solo y de un alma sola." Lubich, C. (1969:153).

³⁴¹ "La teología burguesa contribuye a este encubrimiento. En su discurso teológico sobre los novísimos, por ejemplo, el futuro mesiánico aparece desde hace tiempo sin ninguna tensión apocalíptica: en realidad han desaparecido los peligros, las contradicciones, las catástrofes. Todo está bajo el primado de la reconciliación. Pero con ello, sin quererlo, esta escatología burguesa no hace sino dar el visto bueno a la ingenuidad política y moral, afianzar en sí misma la presente situación burguesa, sin impulsarla más allá de sí, puesto que al final, de uno u otro modo, todo se torna bueno y alcanza la reconciliación." J.B. Metz (1980:14).

³⁴² Chiara Lubich en el año 1991 formuló la propuesta de la economía de comunión en libertad (EdC) invitando a los empresarios focolares o relacionados con focolares a que formaran empresas de "comunión productiva". Lubich ofreció a los empresarios "producir con profesionalidad y creatividad bienes útiles y de calidad, actuando de forma transparente, pagando los impuestos y sin trampear, sin contaminar y sin caer en la competencia desleal." (Aguirre y Rubio, 1998:20-21). De sus beneficios se destinaría un tercio al desarrollo institucional y pago de impuestos; otro tercio a donaciones para el bienestar de los pobres; el último tercio para programas educativos para formar "hombres nuevos". El tipo de empresario propuesto transforma su imagen: "El capitalista se convierte en un importante hermano que arriesga sus recursos en beneficio de todos." (Aguirre y Rubio, 1998:23). La viabilidad de la empresa tiene su motivo en la cultura de empresa que se sostiene sobre la unidad: "Los empresarios de la EdC consiguen atravesarla [la dificultad] sólo con la unidad entre empresarios y trabajadores, y gracias a la presencia de Dios y de los dones del Espíritu que trae dicha unidad." (Aguirre y Rubio, 1998:21). Alberto Ferrucci, el líder de esta red empresarial, aclara el modo de esta cultura y la capacidad de gobierno del empresario: "No pensamos en absoluto en crear una alternativa a la economía de mercado. Lo que queremos crear son hombres alternativos, que después vivan la economía de mercado humanamente, y no aferrados al egoísmo racional. (.) La orientación del empresario es muy específica. Es él quien le da una dirección a la empresa. (.) Dependerá de él también si reparte más beneficios a los que trabajan más; incluso puede gobernar la empresa, ya sea poniendo a las personas en contra unas contra otras, o bien teniendo que minimizar los problemas que existen en la empresa. (.) Por lo tanto, queremos una unidad de las personas a nivel humano. Yo, como creyente, le daré un significado divino a esta

Un efecto similar es derivado del análisis del "sociocentrismo" de las personas de clase media. Hemos visto que hay personas en las asociaciones que se consideran del mismo centro de la escala social, lo que establecen como canon de normalidad. Su estrategia es la del ideal del centrismo. Se saben en el centro de la lucha de clases, de las ideologías, de las zonas asociativas, etc. El centro se convierte en una ideología de la medianía y de la neutralidad lo cual no es sinónimo de ecuanimidad, sino que frecuentemente extrema el absentismo, la apoliticidad, la pasividad o las normas mayoritarias con gran naturalidad. El disgusto por lo radical, por lo extremista anula cualquier estrategia comprometedora las asociaciones medias que no quieren verse desplazadas de su posición armónica³⁴³.

De la ideología de la mitad³⁴⁴, emerge una metáfora topológica típica del espectador que por sus condiciones de vida puede permitirse no intervenir en la arena del conflicto ("no nos metemos en política porque no la necesitamos", parecen decir). Estas estrategias armonistas tienen otras versiones además de la comentada. El rechazo a la participación en ciertos escenarios de la esfera política o mercantil, tal como lo expusimos en los modos de presencia pública, es otra forma de evitar la contradicción material.

Finalmente hay quien huye sistemáticamente del conflicto pese a reconocer contradicciones estructurales y que si no se reivindica no se logra la justicia. El fondo armonista de muchas culturas corporativas anula la práctica de cualquier estrategia que suponga tensión, conflicto, contradicción o ambigüedad en sus miembros. En la mayoría de las asociaciones se promueve siempre un modelo cívico de persona que actúa siempre en situaciones de claridad moral y muestra la bondad de carácter de sus miembros en todas las ocasiones (bondad comprendida como "persona que no plantea problemas")

Por parte de las estrategias conflictivistas (que no hacen de su rechazo al conflicto un principio pese a la predilección por el diálogo y la cooperación) se habla de esas posturas escapistas muy críticamente. Se dice que inhabilitan a la persona "para la vida real"; que están "fuera del mundo en un mundo de fantasía"; que su paz "es una paz empantanada" y en general se juzga como una cultura infantil. El armonismo dice de las estrategias conflictivistas que son secularizadores, que están obsesionados por la actividad, que tienen problemas de narcisismo para aceptar la autoridad legítima, que les falta vida religiosa. En general les acusan de ser poco religiosos y de caer en la tentación de la lucha materialista. Ya hemos descrito en el primer apartado las actitudes que hay entre las personas que actúan en algún escenario tabú y las que estigmatizan esos espacios públicos.

Otro criterio que evita el compromiso con intereses materiales es aquel que prioriza una estrategia de acceso vivencial a las "experiencias vividas" por la clase ajena a la propia con la que quiere solidarizarse. La identificación con los intereses de otra clase social es sobre todo

unidad, pero para quien tenga otra convicción también tiene valor, porque esto es de un gran valor humano." (Ferrucci, 1998:20).

³⁴³ Es lo que Eugen Schoenfeld (1992:128) denomina el "aura media" resaltando la tendencia medianista de ciertas religiosidades que se oponen a cualquier extremismo que atente contra el orden social como una formulación antinatural.

³⁴⁴ Monseñor Echarren (1990) habla de la tendencia de algunos grupos a asumir el "extremo centro" frente a la tensión derecha-izquierda.

experimentar³⁴⁵ la identidad de clase del otro o experimentar la relación con el socialmente diferente. Generalmente es una extroversión hacia clases sociales inferiores a la propia.

El disolvente que anula las estrategias materiales clasistas es la reducción fenomenológica de la vida asociativa y de todas las dimensiones vitales a una experiencia. Así, en la profesión lo importante es la autorrealización, no la relación con los medios de producción; en la decoración lo importante es sentirse a gusto, no la calidad de lo que posee; en las asociaciones lo central es lograr "vivirla a fondo", no corporarse. Esta igualación por la estética da un papel de gran peso al sentir, al sensorismo o "sensacionismo", que se manifiesta en un lenguaje sobre todo psicologista y afectado del sentimiento. Las "experiencias" juegan papel principal en unas asociaciones que se caracterizan por un sobredimensionamiento del mundo sensorial y afectivo.

En un mundo de vida que se siente canalizado en circuitos rutinarios, los individuos necesitan "salir" del propio ambiente para "probar" nuevas sensaciones, para sentirse vivos o explorar nuevas esferas del sentir y de la realidad. Con ese fin se crean "experiencias" que simulan la realidad (campos de trabajo en ambientes rurales, inserción entre los pobres, visitas a enfermos, etc.). Algunas asociaciones disponen de programas de "experiencias" determinadas como si fueran "agencias de viaje" que permiten a sus miembros sentir diversas pruebas. Las asociaciones organizan montajes que emulan o simulan las experiencias originales que han captado de otros lugares de modo que le rebajan su fuerza originaria vulgarizándola a su modo.

Para el sujeto es necesario adquirir "experiencias" que puedan enriquecer la identidad del individuo. Tienen una propiedad de evocación de ciertos atributos que incorpora a la identidad. Se van añadiendo al propio curriculum vivencialista toda una serie de acontecimientos en los que ha participado y que conforman un sujeto pretendidamente amplio y experto en sus exploraciones sensitivas. El fin perseguido por una asociación al procurar tantas asociaciones es principalmente el mejoramiento de la formación moral de sus individuos y su conocimiento de la realidad. Las experiencias pueden formar parte de un proceso de formación o bien pueden seguir una lógica acumulativa de colección de distintas vivencias.

Aplicado a la estrategia de clase, la estrategia se reduce a identificarse emocionalmente con el otro tras una experiencia con él y de su medio. El vivencismo sobrepesa las experiencias como un campo sin resistencias materiales sobre todo de naturaleza material porque al final todos los intereses son de localización, simulación y simpatía. Algunos críticos de este fenómeno hablan en términos de "consumismo de experiencias". Circulan expresiones que caracterizan y juzgan al individuo o grupo que va adquiriendo ese tipo de experiencias: "safari social" o "turismo social".

Finalmente, nos encontramos un cuarto criterio dentro de este eje de anulación, relativo a las expectativas de cambio social, es decir, de éxito de las estrategias. Nos encontramos con que

³⁴⁵ Definamos "experiencia" o "vivencia" como la narración que un sujeto (individual o social) construye a partir de los efectos cognitivos y emocionales que le causa un acontecimiento.

oscila entre estrategias progresivas que confían en el éxito de sus fines materiales, hasta el fatalismo que cree de antemano en el fracaso de cualquier intento.

Hay una creencia muy arraigada en algunas asociaciones con personas que se consideran a sí mismas de clases excluidas o bajas: el fatalismo³⁴⁶. Ese fatalismo tiene una lectura trágica de la Historia en la que cualquier iniciativa social fracasará y en la que el sufrimiento es valorado positivamente³⁴⁷. En parte es una expectativa arraigada en una minusvaloración del propio individuo y de la comunidad social en la que vive que lleva a la más tradicional resignación. Este es un componente central de la religiosidad arraigada en el Movimiento Neocatecumenal y que les lleva a tener un gran éxito en personas de extracción popular. Es una reedición de las viejas espiritualidades que remarcaban la culpabilidad punitiva con el fin de hacer sentir al individuo en absoluta deuda a pagar con un Señor y con la propia asociación particular que administra el bien salvífico. Las estrategias materiales fatalistas reconocen las diferencias y las valoran negativamente pero llegan a considerarlas legítimas en su función de sanción. Los procesos reivindicativos quedan anulados de raíz ya que el sujeto se considera deslegitimado para aspirar y con una concepción pesimista de cualquier intento de cambio que no sea el estrictamente religioso confesional.

Una segunda variedad en este criterio de expectativas ante el cambio social es el pesimismo estructural. Las esperanzas de cambio conforman las estrategias materiales. En este tipo, la gente no cree que las instituciones vayan a cambiar aunque se luche por ello. Se reconoce la diferencia; se aspira a la igualdad; pero no se cree en un cambio que no sea el meramente personal o de pequeños grupos. Sin duda es el fenómeno más extendido de este eje: la creencia en la inevitabilidad de las instituciones³⁴⁸. La asociación se dedica a estrategias puramente distractivas o con una incidencia irrelevante que al menos pueden variar las condiciones microsociales. Ese pesimismo estructural disuade al sujeto de planear o activar cualquier estrategia.

Otro fenómeno relacionado con este campo es la propagación de la "moral de resistencia". Tras el fracaso de las utopías comunistas y en las décadas de política neocoservadora, algunas asociaciones desarrollaron una "moral de resistencia" consistente en conservar las propias costumbres emancipatorias ante el desmontaje de las ideologías comunitarias progresivas. En un ambiente ideológico contrario a los principios propugnados en razón de la desigualdad de clase, ciertas asociaciones vieron decaer su fichero de afiliados y no recibían candidatos jóvenes que renovar generacionalmente la entidad. La actitud se centró sobre todo en la defensa de la propia cultura corporativa frente a un clima adverso en la sociedad y en el mundo eclesial. Es moral de resistencia hizo tan impugnables a las asociaciones que muchas perdieron el contacto con el curso de las instituciones de la clase en que participaban,

³⁴⁶ Quinney (1964): "Political Conservatism, Alienation, Fatalism: Contingency of Social Status and Religious Fundamentalism", *Sociometry*, vol.27, no.3, 1964:372-381.

³⁴⁷ Las tesis de la glorificación del sufrimiento en Max Weber exponen la virtud de la lágrima a la luz de los procesos religiosos de salvación. Esa valoración del sufrimiento según Weber está relacionada con frecuencia al carácter de clase. Consultar a este respecto el capítulo undécimo dedicado a Weber de la obra de Gerth y Mills (1953).

³⁴⁸ La cosificación es la ignorancia de la dialéctica constitución histórica de la relaciones (la autonomía de Lukács, 1923:16), un fenómeno próximo al pesimismo estructural que, aunque tenga conciencia de la historicidad ignora la vulnerabilidad de la autonomía causal de esas relaciones.

impidiendo el acceso de nuevas estrategias materiales adaptadas ante los desafíos concretos del presente.

En último lugar hemos presenciado la circulación de un discurso progresivo que plantea aspiraciones maximalistas pero ignora las estrategias para hacerlas posibles. En efecto, en muchas asociaciones se perciben excelentes modelos de bienestar a los que aspira el conjunto de socios, pero no hay la menor idea de cuál es el itinerario por el que ir haciéndolo realidad. Esta carencia paraliza la acción sociopolítica.

Con el fin de ayudar a visibilizar los principales tipos de estrategias, vamos a recoger qué clasificación (CUADRO 4) resultaría por la aplicación de los criterios de este eje.

1.2. Reconocimiento de la estrategia

Las asociaciones suelen mantener distintas actitudes frente al reconocimiento explícito de la estrategia de clase que adoptan corporativamente o que recomiendan a sus socios. La primera estrategia se puede sintetizar en una línea de tensión que oscila entre un polo de autodefensa de los intereses materiales ligados a la propia condición social y otro polo en el que se da el fenómeno de que los sujetos defienden los intereses materiales propios de otras clases a las que ellos no pertenecen. Esa comunión con intereses ajenos puede tener diferente intensidad, pero no varían el hecho de la alteridad de clase. En este último caso no sólo no existe un reconocimiento de la propia estrategia material sino que hay una alteración del interés.

Hay una estrategia de autodefensa propia de los cuadros de personas en servicios de empresa, a la que hemos aludido cuando expusimos el fenómeno del profesionalismo. Ese profesionalismo se presenta como "santificación del trabajo", como es el caso del Opus Dei. En esa propuesta se estima que el individuo tiene que tener un fin salvífico en la excelencia del cumplimiento de la función de su puesto de trabajo. Por trabajo, el Opus Dei comprende bien la función individual en un empleo específico o bien las funciones laborales que un individuo realiza desde una cualificación específica. En ambos casos el objeto es el individuo en su ocupación socialmente definida. Como subproducto a la excelencia laboral personal, cuyo fin es la salvación cristiana del individuo, hay un mejoramiento del sistema general. La santificación del trabajo en la ideología escritana supone la sacralización del sistema de producción. Los aspectos que se comentan acerca de la mejora del modo de producción operan solamente con cada agencia económica, no con categorías transversales como la clase social (la palabra institución económica es el objeto de análisis) y se dirigen a aspectos de consideración de los aspectos "humanos" del trabajador (tratamiento de la identidad del empleado) y la corrección (una fraterna división funcional) de los protocolos de autoridad en la institución. La promoción de la justicia en esta cosmovisión es un subproducto necesario de la autodefensa de los intereses de cada institución económica y de la propia posición individual en el modo de producción³⁴⁹. Más en el centro de este eje nos

³⁴⁹ Ilustramos esta conocida explicación a través del libro apologético de W.J. West sobre el Opus Dei en el que deja curso al siguiente testimonio de María Teresa Sánchez, empleada de hogar: "Trato de convertir mi trabajo -planchar, cocinar, hacer las camas, sevir la mesa- en oración, realizando esas tareas lo mejor que puedo y ofreciéndolas a Dios. Procuro encontrar cada día algo que puedo hacer mejor. Estoy convencida de lo que decía Monseñor Escrivá: que el trabajo bien hecho beneficia rápidamente a los demás. Y servir a los demás es servir a Dios." Sigue West diciendo: "María Teresa, de joven, era muy buena estudiante y sus

encontramos estrategias de ocultación del interés material y estrategias de articulación política del interés material. Es frecuente hallar personas y asociaciones que sienten vergüenza por la propia condición de clase y por su identidad.

Otra forma de no reconocimiento tiene relación inversa con aquella noción de la "clase limitada". Se reduce lo clasal a un escenario que en este caso no es el laboral sino que el "tiempo de defensa de intereses de clase" es el ocio a través de actividades de "tiempo libre" como el voluntariado, la actividad cívica, etc. Esa estigmatización del hombre en el proceso laboral bajo el argumento de que ahí no puede desarrollar plenamente ni su identidad ni el programa de la asociación de sentido en que participa, conecta con los planteamientos marxistas de la alienación. En el caso marxista el individuo es expulsado por el sistema de dominación; en este caso, hay un matiz definitivo: la autoexclusión voluntaria por desafección moral con el modo de producción³⁵⁰.

Hay una cuestión que hemos hallado y que está enraizada en el sentimiento de culpa que alguien siente por su propia posición de clase social. No es vergüenza ya que se reconoce abiertamente la propia situación, sino la condena irredimible a que se somete el individuo y a todos aquellos que comparten su condición. Los discursos son una constante denuncia del propio sujeto y un mandato imperativo a realizar acciones que atenúen la culpabilidad. Son estrategias que no reconocen al otro por cuanto están centradas absolutamente en la propia identidad intentando solucionar su dilema de conciencia. La culpabilidad punitiva de estas personas insatisfechas por su condición social superior es una forma de narcisismo³⁵¹. Frente a ella, nos encontramos culpabilidades reparadoras y posiciones que reconocen abiertamente su situación con orgullo de clase y también estrategias no narcisistas sino comunitarias abiertas a la comunión con la "alterclase".

La obsesión por la identidad también lleva a un reconocimiento que nunca es de la condición de clase, un concepto esencialmente relacional, sino siempre narcisista. Uno de los problemas centrales (a juicio de autores como Klaus Eder propio de las clases medias) es la identidad, hecho que plantea Eder (1993) en uno de los epígrafes de su libro "Las nuevas políticas de clase": "el problema de la identidad como un tema central para las clases medias".

Las asociaciones con una identidad de clase social más ambigua, indefinida, fluida y contradictoria, necesitan de estructuras (entre ellas las asociaciones, pero también objetos de consumo, etc.) que los vinculen a sujetos colectivos que formulen ideologías materiales. Esa volatilidad de la identidad se traduce en una gran inestabilidad interna que muestran las

profesoras le aconsejaron que hiciese alguna carrera. Cuando les dijo que estaba encantada con la profesión que tenía, no salían de su asombro." Ella lo justifica así: "Como Monseñor Escrivá solía decir es lo que hizo durante toda su vida la Madre de Dios, que es la criatura más excelsa de cuantas existen." West, 1987:81.

³⁵⁰ En Marx ese apartamiento del trabajo significa "que el trabajo es externo al trabajador; es decir, que no pertenece a su esencia, que, por lo mismo, esa persona no se afirma en su trabajo, sino que se niega a sí mismo. (.) Se siente a gusto, cuando no trabaja; cuando trabaja, se siente como en morada extraña. Por eso su trabajo no es voluntario, sino impuesto: trabajo forzado." Post (1969:220).

³⁵¹ Anthony Giddens comenta que "el narcisismo es una preocupación por el yo que impide al individuo establecer límites válidos entre el yo y los mundos externos. El narcisismo relaciona los sucesos exteriores con las necesidades y deseos del yo, preguntándose sólo 'qué significa eso para mí'. El narcisismo supone una búsqueda constante de la identidad del yo, pero dicha búsqueda se frustra debido a que la averiguación inquieta del 'quién soy', más que una indagación alcanzable es una expresión de obsesión narcisista." (1991:216).

depresiones colectivas de las asociaciones. En esas asociaciones hay una gran preocupación por la motivación de todas sus acciones, se encuentran variados procesos explicativos de su acción. Uno de los fines más profundos es el de la autorrealización. La discusión acerca de si las asociación "llena" a la gente o no "le llena", es recurrente. La asociación de este tipo está continuamente afectada por procesos de disonancia sociocognitiva y esto la sume en una constante dinámica de autodefinition, de refundaciones, de autoobservación casi narcisista. Los procesos de discusión sobre la "identidad" de la asociación se generan a partir de "el problema" que siempre permanece indefinido y "la crisis" como preguntas irresolubles. "El problema" y "la crisis" son fantasmas que conjuran las muchas y variadas indeterminaciones crónicas de la asociación narcisista.

De igual forma que en el anterior eje realizamos una síntesis, también queremos indicar en este del reconocimiento los principales tipos que resultan de la combinación de los criterios expuestos (CUADRO 5).

1.3. Destinatario de la estrategia

En el eje del destinatario recogemos parte del primer criterio (autodefensa-alterdefensa) del anterior eje del reconocimiento y señalamos a las estrategias que se descentran de sus propios intereses. Un primer criterio para desbrozar los fenómenos que se agrupan alrededor es distinguir los límites de los destinatarios. Hay asociaciones que articulan estrategias por las que redistribuyen bienes (dinero o puestos laborales, por ejemplo) entre los miembros del mismo grupo corporado estableciendo una "comunidad de bienes" en la entidad. A estas estrategias las denominaremos neotribales conforme al concepto de Michel Maffesoli, aunque también se podrían denominar corporatistas o sectarias³⁵². La apertura a otros destinatarios de la defensa material la señalaremos como estrategias universalistas. Hay estrategias que trabajan abiertamente con criterios corporatistas y hay quien simula falsos universalismos. José Comblin (1992) aplica ese corporatismo a la construcción sectaria de la idea de pueblo mundial: "Por otro lado, los movimientos tienden a cerrarse a sí mismos. Son un mundo completo y la transnacionalización refuerza la ilusión. Basta leer su literatura para ver cómo se empeñan en subrayar su universalidad. Gracias a esta pseudo-universalidad, no sienten la necesidad de abrirse a otras realidades. Cerrarse en sí mismos es aceptar la sociedad establecida tal cual es, y reforzar de hecho el status quo. (.) Dan a sus miembros una falsa idea de universalidad porque los ponen en contacto con miembros de todos los continentes del mundo."

Otra selección de destinatarios se realiza desde aquella noción marginalista de clase social. Las estrategias marginalistas se vuelcan a la comunidad de intereses con los pobres y las personas más excluidas y perjudicadas por el sistema social. Algunos defienden que es la única clase relevante para ser defendida y otros, sin excluir esa defensa, la incluyen dentro de una defensa de intereses asociados a otras clases bajo el criterio de propiedad de medios de producción o ciertos umbrales de condiciones de vida (a esta última la llamaremos estrategia globalista). El

³⁵² Comblin (1983) ilustra esta práctica en su observación de los Cursillos de Cristiandad: Los Cursillos de Cristiandad realizan el modelo nuevo partiendo de "una profunda experiencia de Conversión personal. Pero esta conversión es realizada en grupos y en colaboración con los grupos y ella genera la formación de grupos. Las conversiones individuales provocan la formación de un pueblo organizado en movimiento."

marginalismo es la estrategia material más difundida en el mundo cristiano y es objeto de un gran desarrollo institucional por parte de las asociaciones religiosas católicas.

El tercer criterio distingue entre las estrategias cuyos sujetos se unen a clases políticas generales tradicionales y las que forman sus propias clases particulares. Finalmente, hay quien defiende como destinatario sólo a individuos a los que ayuda (estrategias rehabilitadoras)³⁵³ y quien procura transformar las condiciones estructurales que generan la contradicción de intereses (estrategias promocionales) y reconoce la existencia de sujetos colectivos. También clasificamos en una sola tipificación los criterios explicados (CUADRO 6).

1.4. Medios para la estrategia

El último eje tiene una articulación muy plural ya que reúne muchos fenómenos distintos bajo el título comprensivo de medios recursivos para las estrategias materiales. Hay una primera gran división entre los tipos de medios que orienta de forma distinta a la asociación religiosa. Roland Robertson (1970) en su "Interpretación sociológica de la religión" da cuenta de esa doble acción religiosa de generación de productos culturales (símbolos) y estrictamente sociales (instituciones). Algunas activan recursos políticos (animación del asociacionismo de bienestar, propaga mensajes y consignas de las organizaciones cívicas, participa en campañas sociopolíticas, da cobertura institucional a líderes y asociaciones, etc.) y otras recursos culturales o religiosos (promoción de culturas, difusión de modelos comunitarios, producción de discursos, revolución de las identidades, etc.) aunque ambos con la intención determinada de una defensa material de intereses. Este criterio no presenta dos polos disyuntivos sino compatibles pero que sí distinguen sensibilidades estratégicas de diferentes asociaciones.

Una primera estrategia es la atenuación de los efectos de los propios intereses materiales sobre otras personas o conjuntos sociales. Esa atenuación se logra de distintas formas. Una, retrayendo el consumo de modo que no se ofrezca una imagen de ostentación provocativa que escandalice a los perjudicados. De esa forma los individuos se contienen abnegando sus posibilidades dado su nivel de vida. Generalmente este discurso insiste en la perversión del consumo y de la progresiva e inconsciente participación del individuo y las familias en el "consumismo" mientras que muchas personas no pueden alcanzar ese estándar de vida. Su solución es acercarse a los niveles de consumo de los anteriores para hacerse más solidarios con ellos.

En ocasiones es un simple ejercicio de ascetismo; en la mayoría va acompañado de una donación de recursos a personas en peores condiciones que las del sujeto³⁵⁴. El

³⁵³ Consultar para la distinción entre estrategias asistenciales, rehabilitadoras y promocionales el libro de Joaquín García Roca (1994), "Solidaridad y voluntariado".

³⁵⁴ En las estrategias cristianas, Metz estima que el dinero "ejerce una función salvífica: el dinero, adquirido a menudo sin compasión de ninguna clase, se convierte en sustitutivo de la compasión con el sufrimiento ajeno; sirve para expresar solidaridad y simpatía y compensar así esa renuncia a una justicia mayor que viene impuesta por una sociedad sobredeterminada por el intercambio. De esta manera el dinero se convierte en el gran mediador entre las virtudes cristianas puramente privadas de la religión burguesa y los sufrimientos sociales; se hace cuasi sacramento de solidaridad y simpatía. Con este carácter cuasi sacramental, naturalmente, quiere ser incluso expresión de algo, que a mi entender no puede expresar: la ejecución y

contraconsumismo es la estrategia más desarrollada en algunas asociaciones conservadoras de clase media. Se practica el contraconsumismo para no elevarse de clase sino abajarse y así identificarse con los que no tienen tanto (las clases más bajas) a través de políticas cotidianas y personales y/o colectivas de austeridad (simple contención del consumo en un nivel estable o ahorro progresivo que busca vivir progresivamente por debajo de las posibilidades del nivel de vida que se corresponde con la clase económica de cada cual). Esta estrategia tiene como fin la variación del estilo de vida (para el control de la propia movilidad de clase) y en ocasiones la capitalización de acciones que defienden los intereses materiales de las clases populares o excluidas (ahorro para donar a terceros). Estas estrategias se han visto reforzadas desde mediados de los años ochenta por una nueva valoración ecologista de la virtud del bajo consumo que legitima estas estrategias contraconsumistas. Cuando las estrategias contraconsumistas se dirigen a reorientaciones financieras, suelen enmarcarse dentro de programas más generales de lucha clasista que las incluyen.

Las que únicamente usan esta conciencia y con un fin de mera austeridad ascética son las asociaciones contraconsumistas paliativas, las cuales, tanto las que tienen una conciencia colectiva (todos se consideran de una "clase de consumo" similar y adoptan estrategias comunes como "colectivo de consumo") como personal, son asociaciones con muy baja conciencia de clase y en general nominalmente apolíticas (digo nominalmente porque todas las asociaciones católicas que hemos estudiado y que hacen un discurso extremadamente apolítico tienen una cultura corporativa extremadamente conservadora).

Además del contraconsumismo y el donativismo (que puede practicarse en distintas formas que varían desde la limosna distribuida en la calle a una persona que mendiga hasta su canalización a través de organizaciones que construyen infraestructuras de autodesarrollo sostenible en países empobrecidos), hay otra estrategia paliativa que es el asistencialismo. El asistencialismo es la prestación de servicios materiales a una persona o colectivo que vive en unas condiciones sociales peores sin que esté acompañada de comunión de intereses ni unión a las estrategias materiales de dichas personas para cambiar las causas estructurales de su condición de clase.

Hay estrategias materiales que anulan los conflictos que le supone internamente al sujeto la contradicción de intereses de clase a través de la práctica de un ritual en el que ven consumada toda la estrategia global. Son las estrategias materiales fetichistas que, frente a las "estrategias compactas" que asumen todos los medios disponibles que conducen mejor al fin buscado, legitiman la abstención del individuo o el grupo corporado. El donativo o la asistencia a actos públicos suelen tener en muchos casos esta función. En nuestra exploración hemos hallado también personas que forman nuevas identidades a través de símbolos (vestuario, lenguaje, gustos, etc.) que expresan comuniones con otras clases sociales. Estas estrategias estéticas de comunión sobredimensionan aspectos expresivos que desvían o establecen la satisfacción del compromiso pragmático o eficaz³⁵⁵.

expansión de nuestro amor y nuestra compasión conforme a aquellas normas mesiánicas para las que en la práctica no hay límites de competencia." J.B. Metz (1980:17).

³⁵⁵ En una sede del Movimiento Teresiano Apostólico situada en un barrio céntrico de Madrid de acentuada inserción de inmigrantes y condiciones de vida insuficientes, asistimos a una asamblea en la que para lograr la activación y canalización de intenciones colectivas de promover la justicia, se invocó intensamente la necesidad de participar en un voluntariado de marginación para buscar lugares donde poder asistir a personas

Entre las personas que siguen estrategias de comunión con los intereses materiales de otras clases sociales existen dos grandes grupos de orientaciones. El primer grupo son estrategias de desclasamiento que buscan unirse a las personas de la otra clase en el mayor número de aspectos posibles (estilo de vida, experiencias vividas, nivel de vida, acción política, condiciones económicas, etc.). Estos desclasamientos generalmente chocan con el obstáculo de las capitalizaciones que el sujeto ha adquirido durante su socialización primaria (educación, porte, relaciones, etc.) y con el obstáculo (para la plena similitud) de la reversibilidad (el retorno a la clase originaria a través de la familia o de la activación de los capitales).

Los desclasamientos pueden tener diversos grados de profundización. Hay quien sigue un plan de desclasarse en algunos aspectos del nivel de vida (renuncia a parte de su salario, ubica su residencia en un barrio obrero, comparte servicios públicos como la enseñanza, la sanidad o las pensiones); aspectos expresivos de estilo de vida o estética; o aspectos de la posición económica.

Algunos programas de defensa material establecen principios por los cuales solamente se pueden desarrollar estrategias eficaces si se realizan cumpliendo necesariamente (cuando no exclusivamente) algunas condiciones de desclasamiento como la ubicación en determinados escenarios, la colaboración con personas de cierta clase o la semejanza con determinada apariencia. En algunas asociaciones se considera que solamente se puede generar legítimamente cambios desde lugares marginales, desde el centro del margen.

Otras estrategias, que formarían el polo opuesto del desclasamiento, son las que llamaremos funcionalistas emancipatorias. Buscan defender los intereses materiales por los medios más eficaces con vistas al cumplimiento del fin³⁵⁶. Para ello sus capitales sociales y la participación en la toma de decisiones en los centros de decisión será un medio privilegiado³⁵⁷. La excelencia en el cumplimiento de la función profesional y social de cada cual al servicio de la mejora de la transferencia de poder a las clases a las que opta unirse políticamente el sujeto, es la estrategia. Se habla en ese caso de personas que están en los centros de decisión pero siendo marginales en éstos, con fines descentrados de la lógica interna de multiplicación del poder por reproducción institucional o intereses que contraríen los intereses alterados que defienden. La diferencia entre el centro del margen y el margen del centro marca dos modalidades de defensa que están en constante lidia en las asociaciones religiosas católicas de finalidad emancipatoria. Claro que la estrategia funcionalista es también manipulada de forma sutil para

que vivieran en la pobreza. El voluntariado es la típica herramienta burguesa para abrir en la sociedad un canal que haga posible el acceso a una sociabilidad con personas excluidas que en la vida cotidiana no existe. Este grupo, de clase baja y en un medio con grandes bolsas de pobreza, habían internalizado tanto una religiosidad corporativa burguesa que recurrían de modo fetichista al voluntariado aún cuando ya era una realidad de convivencia ordinaria con un sector necesitado. La conciencia de clase era nula (tendente a una identidad medianista con estrategias contraconsumistas) y las estrategias fetichistas.

³⁵⁶ Casiano Floristán indica que en los movimientos que él clasifica como eclesiales (y que en algún momento hemos caracterizado nosotros como asociaciones medias) es típico el funcionalismo de ideología centrista sin un análisis estructural.

³⁵⁷ Una aplicación del funcionalismo emancipatorio es el siguiente consejo del pensador Monseñor Camara: "La mejor manera, y la más valiosa, de ayudar al Tercer Mundo consiste fundamentalmente en acelerar la reforma de las estructuras en vuestro mundo desarrollado." (Helder Camara, 1968).

que legitime un funcionalismo que multiplique el sistema pese a ciertos cambios estéticos en el discurso³⁵⁸.

La participación en escenarios donde habitan personas de condiciones sociales distintas a las propias suele denominarse inserción social³⁵⁹. Frecuentemente hay estrategias que suscitan esa inserción con el fin de ser motor de transformación desde dentro del escenario. Esas estrategias bien pueden ser protagonizadas por los individuos o bien pueden ser llevadas a cabo indirectamente del siguiente modo. Se escogen a algunas personas de ese ambiente, se les atrae hacia los círculos de la asociación y allí se les forma de modo que luego son reinsertados o enviados al cambio en su propio ambiente. En las primeras opciones suelen darse distintas posturas, dos de las cuales son las estrategias democráticas en las que el individuo es uno más que una parte de su biografía (y su identidad, por tanto) a la historia común de un actor político; otras son estrategias despóticas por las que unos individuos o una asociación va a realizar algún proyecto mesiánico de mejora de la vida en ese escenario, con unos medios similares al resto de los vecinos, pero sin contar con su participación corporada en la iniciativa. Estos despotismos suelen practicarse bajo distintas modalidades: paternalismo, "despotismo humanitario" (todo para los pobres pero sin los pobres"), etc. Es lo que Gramsci denominó "revolución pasiva" en una de sus acepciones (la otra es la transformación social por estrategias de resistencia pacífica), una "revolución hecha desde arriba, sin iniciativa ni participación popular" (Díaz-Salazar, 1991:178).

La producción de elites puede ser una consecuencia no intencionada de la acción asociativa o puede convertirse en una estrategia que incluso llega a ser uno de los objetivos centrales, confesables o no, de la asociación. Descubrimos asociaciones altoburguesas que actúan en ambientes populares con el fin de formar a personas para poder incidir en esos entornos. Lo que hacen en realidad con su práctica es preparar o formar a unos cuantos individuos de clase baja para luego devolverlos a su entorno convertidos en "señoritos" que promueven iniciativas en las que inyectarán lo aprendido fuera de su ambiente de origen y destino. Es decir, se ha multiplicado la matriz aprendida en individuos de forma que ya no hay "paracaidistas" interviniendo sino que se interviene a través de personas que, aunque son nativos por origen son igualmente extraños culturalmente. La producción de elites populares es muy efectiva ya que estas personas suelen llegar con una mentalidad de superioridad a menos que se haya

³⁵⁸ Sobre el riesgo de la utilización de la lógica del poder en el modo de proceder de Comunión y Liberación, Juan Biosca dice lo siguiente: "Si [el cristiano] opta por la utilización de la fuerza que da el dinero, el prestigio social, el saber, pilares del poder social junto a la perfecta organización, funcionando como un aparato donde todo está previsto y planificado; aún haciéndolo con la más loable intención, pierde posibilidades para relacionarse con gratuidad y preocuparse de lo pequeño. Propenderá casi inevitablemente a convertirse en un ventajista instrumentalizador de todas las relaciones. Si opta por utilizar la persuasión está creyendo en la capacidad de comunicación del hombre, al igual que cree que Dios se ha comunicado y se comunica con los hombres sin mediarle la lógica del poder sino la del amor." Biosca (1986:110).

³⁵⁹ La inserción social es un estado en el que concursan dos criterios necesarios: convivencia y asunción de ciertas condiciones de vida de aquellos con quien se convive. Puede ser una inserción temporal o permanente. Hay un sector de asociaciones que practican "experiencias de inserción social en marginación". Estas consisten en un tiempo en el que un individuo o grupo conviven con personas marginadas compartiendo con ellos algunas condiciones de vida como el lugar de residencia, una vivienda similar, hábitos de comida y sociabilidad, etc. Este es el fin perseguido también por muchas de las organizaciones no gubernamentales para el desarrollo cuando envían a personas a países empobrecidos. La inserción suele combinarse con algún tipo de trabajo del individuo para la comunidad donde participa.

contrarrestado ese efecto mecánico. Son la imagen y semejanza exagerada de las actitudes paternalistas burguesas cuando intervienen en la clase popular. Es todo lo contrario de la inculturación: es la desculturación con vistas a la contraculturación de las bases. Son dinámicas muy potentes de colonización asociativa de los entornos populares. Esta desculturación que trae procesos de irreversibilidad para los que participan sucede también en algunas situaciones en las que la formación de asociaciones populares genera un grupo de militantes activos y otro de socios comunes. En ocasiones, esos militantes se van separando del resto hasta formar una elite purista excesivamente distanciada de la base³⁶⁰. De último, los modos de presencia que definíamos como presencia y mediación forman alternativas en los programas de defensa de intereses materiales.

Hay una lectura ascendente y otra lectura descendente de las estrategias que hemos ido presentando. El desclasamiento puede ser el de Tartufo o el del cura obrero; la inserción puede ser la del "hortera" o la del individuo que se hace periférico en algunos aspectos de su vida; la autodefensa puede ser obrera o capitalista. Aunque existen procesos de movilidad ascendente en las estrategias materiales de algunas asociaciones (hemos relatado algunos mecanismos de ascenso social corporativo como muchos procesos históricos del Opus Dei) estamos refiriéndonos normalmente a un "abajamiento" desde clases superiores a otras más frágiles.

Esas estrategias consisten en políticas emancipatorias³⁶¹ que buscan la transferencia de poder a un sujeto (individual o colectivo) de modo que pueda cambiar sus condiciones de vida y autocontrolar su curso vital. No obstante no son la única vía de solidaridad interclasista; las políticas emancipatorias son completadas por políticas de vida³⁶² que tratan del desarrollo del sentido del individuo y los colectivos; necesitan de la plenitud de la dignidad de cada persona. La pasión de la relación interpersonal y la solidaridad surgida del encuentro compasivo cara a cara es una tarea insustituible y necesaria porque el sufrimiento es irreductible en sus múltiples fuentes; pero la misericordia, de carácter emocional e íntimo, requiere de la racionalidad que priorice necesidades y articule planes para lograr darles respuesta³⁶³.

Este último eje que rematamos dispone de una síntesis de lo tipos de estrategia según los medios activados (CUADRO 7).

³⁶⁰ Son las ya citadas crisis puritanas de Carrasco en su libro de 1970. A este propósito, José Comblin afirma: "Las comunidades eclesiales de base se han vuelto 'puristas', han creado un ritual y un lenguaje. Por eso han perdido comunicación con el pueblo sencillo. Actualmente es necesaria la colaboración de todos: comunidades, movimientos populares, fuerzas sociales. Hace falta una alianza lo más amplia posible para llevar adelante la liberación." (1992:9).

³⁶¹ "Defino la política emancipatoria como una visión general, interesada sobre todo en liberar a los individuos y los grupos de las trabas que afectan adversamente a sus posibilidades de vida. La política emancipatoria implica dos elementos principales: el esfuerzo por liberarse de las ataduras del pasado, permitiendo así una actitud transformadora frente al futuro, y el objetivo de superar el dominio ilegítimo de algunos individuos o grupos sobre otros." Giddens (1991:267).

³⁶² La política de la vida "se trata de una política de realización del yo en un entorno reflejamente ordenado, donde esa reflexividad enlaza el yo y el cuerpo en sistemas de ámbito universal." Giddens (1991: 271).

³⁶³ "El amor que está en el origen de la acción solidaria es peligroso si no se contrabalancea de racionalidad, ya que la solidaridad no consiste sólo en ser generoso, sino en responder a las necesidades del otro." García Roca (1998:31).

2. Tipología de estrategias materiales

Para elaborar una tipología general de estrategias materiales debemos combinar las que hemos realizado en cada eje. Los tres primeros ejes se pueden combinar en una sola tipología (CUADRO 8). De esa tipología se generan los modelos que siguen: (1) Angelismo; (2) Religiosismo; (3) Corporatismo totalista; (4) Armonismo; (5) Experiencialismo; (6) Fatalismo; (7) Pesimismo estructural; (8) Clasismo vergonzante; (9) Culpabilidad punitiva de clase; (10) Autodefensa colaboracionista; (11) Autodefensa presencialista; (12) Sectarismo; (13) Rehabilitacionismo; (14) Neotribalismo.

Si tomamos las estrategias promocionales y las políticas como base para ser filtrada por el cuarto eje, nos resultan siete tipos más que podemos añadir a los anteriores catorce: (15) Donativismo; (16) Asistencialismo; (17) Fetichismo; (18) Elitismo; (19) Mesianismo; (20) Alterclasismo; (21) Desclasamiento unitivo.

CUARTA PARTE. MODELOS DE CONCIENCIA DE CLASE. CRUCE DE LAS CATEGORÍAS DE IDENTIDADES DE CLASE Y ESTRATEGIAS MATERIALES

Con el fin de procurar mayor claridad a la correspondencia entre identidades y estrategias vamos a reducir en un tercio los tipos de éstas últimas. Para lograr esa reducción vamos a hacer las siguientes operaciones:

- De estas veintitrés estrategias hay algunas que tienen una especial presencia como recurso de la cultura corporativa de las asociaciones. La primera y segunda podemos asociarlas bajo la categoría más general de escapismo, obviando el acento pluralista o totalista.
- El tercero y el décimo tercero son dos fenómenos muy relacionados con el destinatario, por lo que podemos englobarlos en una sola estrategia que llamaremos corporatista.
- Los dos tipos de autodefensa podemos reducirlo a una única categoría.
- El neotribalismo vamos a eliminarlo por ser un matiz demasiado marginal frente a la extensión del resto de las estrategias.
- Entre el elitismo y el mesianismo vamos a deshacer la diferencia que los separaba (el criterio de funcionalismo) para constituir una sola categoría que llamaremos despotismo.

Tras estas operaciones, la clasificación de estrategias materiales queda reducida a dieciséis tipos: (1) Escapismo; (2) Corporatismo; (3) Armonismo; (4) Experiencialismo; (5) Fatalismo; (6) Pesimismo estructural; (7) Clasismo vergonzante; (8) Autodefensa; (9) Culpabilidad punitiva de clase; (10) Rehabilitacionismo; (11) Donativismo; (12) Asistencialismo; (13) Fetichismo; (14) Despotismo; (15) Alterclasismo; (16) Desclasamiento unitivo.

A la busca de una reducción de un medio de las categorías de conciencia de clase, introducimos ciertas fusiones en la lista de treinta y seis tipos de conciencia de clase.

- En la conciencia de las diferentes identidades eliminamos la diferencia entre colectiva e individual.
- La conciencia burguesa personal y la conciencia burguesa privatista corresponden a un único fenómeno individualista. Lo denominamos a este tipo, identidad burguesa privatista.
- La conciencia clasista asalariada y la obrera pueden estar unidas en una sola conciencia trabajadora en virtud del parecido cultural entre las asociaciones implicadas. Siguiendo la misma mecánica se puede construir el clasismo trabajador, el consumismo trabajador y el anticlasismo trabajador.
- El populismo es una concepción dual frente a las clases altas, que aúna en un solo tipo a profesionales, asalariados y trabajadores en la categoría clases populares.
- También hay una similitud entre asociaciones burguesas y profesionales que permitiría, en esta operación de simplificación, unir en una sola categoría los homónimos de la conciencia medianista, contradictoria, consumista y anticlasista, bajo el nombre general de identidad burguesa.
- Las categorías continuas de profesional y asalariado también podrían aceptar fusiones en las categorías privatista, marginalista y limitada bajo el título de identidad asalariada.

Tras dichas operaciones se pueden formular diecinueve tipos de identidades de clase en las asociaciones religiosas católicas que estudiamos: (1) Identidad patrimonial clasista; (2) Identidad patrimonial anticlasista; (3) Identidad burguesa privatista; (4) Identidad burguesa medianista; (5) Identidad burguesa contradictoria; (6) Identidad burguesa consumista; (7) Identidad burguesa anticlasista; (8) Identidad profesional clasista; (9) Identidad profesional autoclasista; (10) Identidad asalariada marginalista; (11) Identidad asalariada confusa; (12) Identidad asalariada privatista; (13) Identidad asalariada limitada; (14) Identidad trabajadora clasista; (15) Identidad popular; (16) Identidad trabajadora consumista; (17) Identidad trabajadora anticlasista; (18) Identidad excluida clasista; (19) Identidad excluida anticlasista.

El último paso del proceso consiste en establecer las correspondencias entre las identidades de clase y las estrategias materiales (CUADRO 9). Desde ese cuadro podemos hacer las siguientes observaciones:

1. Hay una estrategia de donación que es propia de toda la red asociativa católica. *Donaciones económicas ordinarias en forma de cuotas mensuales para fines sociales o cíclicas* (con motivo de jornadas o conmemoraciones) o bien en forma de cuestaciones extraordinarias ante ciertas necesidades urgentes. Esta cultura de donación está presente en la cultura básica de todo el entramado con tal fuerza que hay instituciones especializadas en cada asociación a este respecto. Por ejemplo, en el entorno de los Sagrados Corazones, de los Claretianos o de los Jesuitas hay grandes fiestas en las que se invita a participar a la gente previo pago de una donación, en la que hay diversas actividades en las que los asistentes tienen la oportunidad de realizar diferentes aportaciones. Cada fiesta, de carácter anual, levanta entre cinco y quince millones de pesetas. Todas las asociaciones que hemos explorado realizan operaciones de este estilo: la tradicional cuestación de "hucha", la práctica del "diezmo" (un décimo de su salario), donación de uno de los sueldos de los dos cónyuges a fines sociales o gente que hace un donativo con todo aquellos que le sobre de

su salario una vez restado el salario mínimo interprofesional que se reserva para sí mismo. Lo normal es la colaboración en agencias especializadas en solidaridad bien de desarrollo de países empobrecidos o de promoción de los excluidos de la propia ciudad.

2. Una segunda anotación se refiere a la generalización del asistencialismo en todos los tipos de asociaciones. En efecto, la gran difusión de los voluntariados desde la zona civil católica ha llevado a la instauración de un modelo de sociabilidad interclasista bajo el signo del asistencialismo.
3. La tercera lectura que hacemos del cuadro noveno resalta la correspondencia del escapismo y el corporatismo con las identidades de clase más elevadas y las más bajas. Son soluciones de alto comunitarismo por un lógica de autoayuda con dos razones obvias distintas.
4. Otro dato es lo insólito que es el desclasamiento y que los que lo practican disponen de un abanico corto de estrategias.
5. Las categorías que priorizan la autodefensa tienen también pocas estrategias más:
6. La contradicción y la limitación conllevan una multiplicidad de estrategias.
7. El Donativismo, el asistencialismo y el fetichismo forman un paquete de estrategias muy asociadas y extendidas a la mayoría de las asociaciones. Otro paquete que suele ir asociado se comprueba que son las formulaciones negativistas (Fatalismo, pesimismo estructural, vergüenza y culpabilidad) junto con el experiencialismo. Un tercer paquete es el desclasamiento y el vuelco a la alteridad.

En un intento de realizar una síntesis más simple, podemos extraer del cuadro los siguientes modelos:

1. Modelo de autodefensa burguesa. Es una autodefensa a través de la reivindicación expresa de sus intereses o por la anulación de la legitimidad de cualquier estrategia clasista o secular. Promueve ideologías centristas o de la mitad donde todas las diferencias se anulan de forma armonista, defiende la solidaridad corporativa entre los miembros de la asociación y generaliza una escala de valoración desde el angelismo. Su relación con las otras clases es despótica. Como en el resto de los modelos está presente el paquete estratégico de donación, asistencialismo y fetichismo, al que vamos a llamar "hucha y visita". A este modelo podríamos denominarlo "modelo patrimonial".
2. El escapismo popular tiene un repertorio de estrategias muy similar al modelo de autodefensa burgués a diferencia de la ausencia de toda autodefensa. Por lo demás, insiste en las "sociovisiones" anticlasistas, en la autoayuda corporativa y, característicamente, en el fatalismo. Tanto el modelo de autodefensa burguesa como el modelo de escapismo popular coinciden en la práctica del despotismo en su relación con las clases más desfavorecidas. Este modelo lo denominaremos escapismo popular.

3. El tercer tipo es el modelo rehabilitador, de raíz en el modo contradictorio, cuya estrategia, además del omnipresente paquete de "hucha y visita", recurre a dos modos complementarios: nos encontramos las estrategias negativistas junto con las soluciones experiencial y rehabilitadora. Es decir, soluciones que pasan por la autoconstrucción de la propia identidad y la dedicación a la reconstrucción de otros individuos.
4. El modelo solidario funcional de los profesionales (funcionalismo emancipatorio) y los marginalistas (desclasamiento unitivo) practica la autodefensa de sus posiciones y cualificaciones junto con un aprovechamiento de sus recursos para la defensa de los intereses de las clases más frágiles, acompañado de signos de desclasamiento.
5. El modelo de autodefensa popular o emancipatorio popular se combina con alteridad y desclasamiento en defensa de los intereses de los más débiles de la comunidad social.

Cuantificar cuántas personas participan en cada una de las opciones es una operación arriesgada ya que ya hemos advertido que en algunas de las asociaciones hay una tipología muy diversas de opciones. Vamos a introducir en cada categoría a las opciones por la estrategia e identidad de clase dominantes. Además vamos a incluir solamente las asociaciones transversales y plurilocales (a excepción de algunas de las que carecemos de información numérica como las citadas Asociación de Acción Empresarial o la asociación Apostolado Gitano). En total estamos hablando de un contingente de socios que tiene su mínimo en 15.947 personas y el máximo en 22.796. De esa cantidad, entre 2475 y 3204 están en la opción de autodefensa burguesa; entre 7.208 y 10.394 en la rehabilitadora; la funcional está formada por un contingente de socios que oscila entre 1.041 y 1.543 individuos; la autodefensa popular tiene 4.020 o 5.124 afiliados; y, finalmente, el escapismo popular cuenta con un registro que va de 1.203 a 2.531 socios. En resumen, el modelo de autodefensa burguesa supone un 14% o 15% de la zona civil asociada; el modelo rehabilitador el 45% o 46%; el modelo funcional el 7%; el modelo de autodefensa popular el 23% o 25%; y por último el modelo escapista popular oscila entre el 7% y el 11%, como se visibiliza en el CUADRO 10. El dominio del modelo rehabilitador explica la expansión de los voluntariados de marginación de ayuda a personas en situaciones de exclusión o minusvalía, junto con la baja implicación en partidos políticos y asociaciones políticas, así como el exilio del siglo económico.

ANEXO. CUADROS DEL CAPÍTULO QUINTO.

Cuadro 1. Modos de presencia pública

Estética	Apostólica		
	Enclaustrada ("lo nuestro")	Encarnada	
Presencia estética	Presencia sectaria	Presencia totalista	Clerilaical ("los nuestros")
	Presencia neoclaustral	Presencia pluralista	Seglar

Cuadro 2. Modos de identidad de clase

Criterios						Modos de identidad
Relevante	Estructural	Dual	Empleador/asalariado	Corporativo		Conciencia clasista colectiva
				Individual		Conciencia clasista personal
			Clase política	Popular	Corporativa	Conciencia populista
				Marginalista	Corporativa	Conciencia marginalista
				Medianista	Corporativa	Conciencia medianista
		Complicada	Confusa			Conciencia confusa
			Contradictoria			Conciencia contradictoria
	Voluntaria	Estilo de vida	Corporativa			Conciencia consumista colectiva
			Individual			Conciencia consumista personal
		Autoclase	Corporativa			Conciencia autoclasista
Irrelevancia	Clase privada					Conciencia privatista
	Clase limitada					Conciencia limitada
	Anticlase					Conciencia Anticlasista

Cuadro 3 (primera parte). Identidad clasal de las asociaciones religiosas católicas

	Clase patrimonial	Clase burguesa	Clase profesional	Clase asalariada	Clase obrera	Clase excluida
Conciencia clasista colectiva	Conciencia patrimonial colectiva (RC, ASE (1))		Conciencia profesional colectiva (CEMI, FYJ)	Conciencia asalariada colectiva (HHTT)	Conciencia obrera colectiva (JOC, JUNIOR)	Conciencia excluida colectiva (AG(1))
Conciencia clasista personal	Conciencia patrimonial personal (OD, LD)	Conciencia burguesa personal (MAÖ)		Conciencia asalariada personal (COMUN)	Conciencia obrera personal (ADSI)	
Conciencia populista			Conciencia profesional populista (MSC, MARIS)	Conciencia asalariada populista (IBM, MIES)	Conciencia obrera populista (CCP)	
Conciencia marginalista			Conciencia profesional marginalista (COMB)	Conciencia asalariada marginalista (JMV)		
Conciencia medianista		Conciencia burguesa medianista (FOCO)	Conciencia profesional medianista (CSF, GRUJUX)			
Conciencia confusa				Conciencia asalariada confusa (MTA, JUFRA, MAP)		
Conciencia contradictoria		Conciencia burguesa contradictoria (SJ, FYL)	Conciencia profesional contradictoria (MARIAN, JUCAR, LASALL, CLARET, CVX, JJHH, CAMIL)			

(1) Acción Social Empresarial (ASE) y Apostolado Gitano (AG). Asociaciones desmontadas o en construcción. Por esa razón no apareció en el mapa del capítulo de asociacionismo religioso.

Cuadro 3 (segunda parte). Identidad clasal de las asociaciones religiosas católicas

	Clase patrimonial	Clase burguesa	Clase profesional	Clase asalariada	Clase obrera	Clase excluida
Conciencia consumista colectiva			Conciencia profesional consumista colectiva (CONS)	Conciencia asalariada consumista colectiva (MISM)		
Conciencia consumista personal		Conciencia burguesa consumista personal (CCMM-ASUN)	Conciencia profesional consumista personal (ACP, JURD, JER, MEJ, SSCC, SPIN)	Conciencia asalariada consumista personal (CCMM-ACI, MSM)	Conciencia obrera asalariada consumista personal (LM)	
Conciencia autclasista			Conciencia profesional autclasista (IBM, MCC)			
Conciencia privatista		Conciencia burguesa privatista (MFC)	Conciencia profesional privatista (ACIT)	Conciencia asalariada privatista (ACG)		
Conciencia limitada			Conciencia profesional limitada (AGUST)	Conciencia asalariada limitada (MJS)		
Conciencia anticlasista	Conciencia patrimonial anticlasista (TFP)	Conciencia burguesa anticlasista (CL)	Conciencia profesional anticlasista (AN)	Conciencia asalariada anticlasista (FAT, IDENT, CECOIE)	Conciencia obrera anticlasista (CARIS, NEOC)	Conciencia excluida anticlasista (NEOC)

(2) Acción Social Empresarial (ASE) y Apostolado Gitano (AG). Asociaciones desmontadas o en construcción. Por esa razón no apareció en el mapa del capítulo de asociacionismo religioso.

Cuadro 4. Estrategias materiales del eje de anulación

	Totalista	Pluralista					
Escapista	Angelismo	Religiosismo					
Encarnatoria	Corporatismo totalista	Armonismo					
		Conflictivista	Experiencialismo				
			Material	Fatalista	Pesimista estructural	Progresiva	
				Fatalismo	Pesimismo estructural		

Cuadro 5. Estrategias materiales del eje de explicitacion

Autodefensiva		Alterada	
Oculto	Explícita	Solidaria	Narcisista
Clasismo vergonzante	Estrategia autodefensiva	Estrategia descentrada	Culpabilidad punitiva de clase

Cuadro 6. Estrategias materiales del eje del destinatario

Sectaria			
Universalista	Marginalista	Individual	Rehabilitacionismo
		Estructural	Promocionismo
	Globalista	Particularista	Neotribalismo
		Clasismo político	

Cuadro 7. Estrategias materiales del eje de medios

	Atenuante	Resolutiva				
		Fetichismo	Compacta			
			Funcionalismo	Desclasada	Autodefensiva	
Democrática	Donativismo		Alterclasismo	Desclasamiento unitivo	Colaboracionismo	Mediacionista
					Presencialismo	Presencialista
Despótica	Asistencialismo		Elitismo	Mesianismo		

Cuadro 8. Estrategias materiales de los ejes de anulacion, explicitacion y destinatarios.

	Totalista	Pluralista					
Escapista	Angelismo	Religiosismo					
Encarnista	Corporatismo totalista	Armonismo					
		Conflictiva	Experiencialista				
			Material	Fatalista	Pesimista	Progresiva	
						Autodefensiva	Oculto
							Clasismo vergonzante
						Explicita	
						Alterada	Narcisista
							Culpabilidad punitiva
							Solidaria
							Sectaria
						Universal	Marginal
							Rehabilitadora
							Promocional
						Global	Particular
							Neotribal
						Política	

Cuadro 9 (primera parte). Correspondencias entre las identidades de clase y las estrategias materiales

	Esc	Corp	Arm	Exp	Fatal	Pes	Verg	Auto	Culp	Reh	Don	Asis	Fet	Desp	Alt	Desc
Patrón clasista (RC, ASE, OD, LD)	X	X						X			X	X	X	X		
Patrón anticlasista (TFP)	X	X														
Burgués privatista (MFC, MAO)	X	X	X								X	X		X		
Burgués medianista (FOCO, CSF, GRUJUX)	X	X	X	X			X				X	X	X			
Burgués contradictorio (SJ, FYL, MARIAN, JUCAR, LASALL, CLARET, CVX, JJHH, CAMIL)		X		X		X	X		X	X	X	X	X		X	
Burgués consumista (ASUN, CONS, ACP, JURD, JER, MEJ, SSCC, SPIN)	X	X							X		X	X		X		
Burgués anticlasista (CL)	X	X		X			X				X	X	X	X		
Profesional clasista (CEMI, FYJ)		X							X		X				X	
Profesional autoclasista (IBM, MCC)									X		X				X	X
Asalariado marginalista (COMB, JMV)						X	X			X	X	X				

Leyenda: Esc (Escripismo); Corp (Corporatismo); Arm (Armonismo); Exp (Experiencialismo); Fatal (Fatalismo); Pes (Pesimismo); Verg (Clasismo vergonzante); Auto (Autodefensa); Culp (Culpabilidad punitiva de clase); Reh (Rehabilitación); Don (Donativo); Asis (Asistencialismo); Fet (Fetichismo); Desp (Despotismo); Alt (Alterismo); Desc (Desclasamiento unitivo).

Cuadro 9 (segunda parte). Correspondencias entre las identidades de clase y las estrategias materiales

	Esc	Corp	Arm	Exp	Fatal	Pes	Verg	Auto	Culp	Reh	Don	Asis	Fet	Desp	Alt	Desc
Asalariado confuso (MTA, JUFRA, MAP)	X		X	X		X					X	X	X			
Asalariado privatista (ACIT, ACG)	X					X	X				X	X	X			
Asalariado limitado (AGUST, MJS)				X		X	X		X	X	X	X	X		X	
Trabajador clasista (HHTT, JOC, JUNIOR, COMUN, ADSIS)		X						X			X				X	X
Popular (IBM, MIES, CCP, MSC, MARIS)							X	X	X		X				X	X
Trabajador consumista (MISM, ACI, MSM, LM)	X	X	X	X	X						X	X				
Trabajador anticlasista (FAT, IDENT, CECOIE, CARIS, NEOC)	X	X			X					X	X	X		X		
Excluido clasista (AG)								X								
Excluido anticlasista (NEOC, CARIS)	X	X			X					X	X	X		X		

Legenda: Esc (Escapismo); Corp (Corporatismo); Arm (Armonismo); Exp (Experiencialismo); Fatal (Fatalismo); Pes (Pesimismo); Verg (Clasismo vergonzante); Auto (Autodefensa); Culp (Culpabilidad punitiva de clase); Reh (Rehabilitación); Don (Donativo); Asis (Asistencialismo); Fet (Fetichismo); Desp (Despotismo); Alt (Alterismo); Desc (Desclasamiento unitivo).

Cuadro 10. Distribución de la afiliación por modelos de conciencia de clase

Modelo	Total de socios	
Patrimonial	2475/3204	14-15%
Rehabilitador	7208/10394	45-46%
Solidario funcional	1041/1543	7%
Emancipatorio popular	4020/5124	23-25%
Escapista popular	1203/2531	7-11%
Total	15.947/22.796	100%

Fuente: elaboración propia.

CONCLUSIONES. LA SOCIEDAD CIVIL ASIMÉTRICA.

1. El tipo de construcción de la noción de asociación civil es crucial para evaluar la asimetría de clase en el uso y formación de esta figura de la sociedad civil.

El núcleo central de la noción de asociación es que la consideramos un grupo corporado donde los sujetos participan en virtud de la similitud entre sí. A diferencia de las organizaciones, que son sociedades funcionales regidas por relaciones simbióticas, a los grupos corporados no hay división complementaria sino que se opera en función de la igualdad. Si una asociación no es de afiliación voluntaria o sus miembros no son autónomos se convierte en una sociedad funcional necesariamente. Finalmente, el reconocimiento social de una asociación es también una condición principal. Hay diversos elementos que deben existir en una asociación y estar disponibles a ser percibidos exteriormente: un cuerpo de afiliados, fines, acción corporativa, su conversación deliberativa, una administración y un modo de proceder de carácter vinculante entre los socios. Esos protocolos y narraciones pueden verse sometidos a variaciones radicales que no afectarían a su *estatus terminológico* de asociación. La combinación de estas condiciones necesarias y suficientes dieron como resultado la noción inicial cuya formulación simplificada se podría enunciar así: asociación es un grupo corporado civil autónomo de adscripción voluntaria y modos de proceder conscientes y públicamente reconocibles.

2. El asociacionismo religioso de la zona civil católica se caracteriza por ser de sentido y estar orgánicamente incorporado a la Iglesia.

El objeto de nuestra investigación son asociaciones de sentido religioso católicas. Hemos escogido las asociaciones de a zona civil católica porque, según mostró Milton Yinger en el contexto anglosajón, en ningún sitio son más claras las diferencias de clase como en los movimientos religiosos. El análisis de clase ha sido realizado con éxito en esta década en diversos sectores asociativos (asociacionismo profesional, sindical, patronal, etc.) mientras que en la sociedad española la trama católica tras la Transición apenas ha sido estudiada en sus contribuciones a la sociedad civil. Las asociaciones civiles que estudiamos están adjetivadas, en primer lugar, por el atributo religioso. Hemos circunscrito la selección a aquellas asociaciones que tengan como fin corporativo la formación del sentido o la práctica de ritos de carácter religioso. Por asociación de sentido entendemos aquéllos que intervienen explícitamente en la configuración de la identidad del asociado. Generalmente las asociaciones religiosas son de sentido aunque también existen algunas que no lo son.

Estas asociaciones de sentido religioso son restringidas, además, a las católicas. Esto introduce la cuestión de la relación de la Iglesia y la zona civil católica. La Iglesia como institución es compleja por cuanto se relata a sí misma no como una agencia social sino como la comunidad apostólica enviada por Cristo a su misión de redención. La Iglesia es considerada por Bonhoeffer como revelación divina y "pertenece a su esencia ser creída o negada". Históricamente existe una tensión que manifiesta su carácter de institución corporada que limita su pretendida incomparabilidad. La Iglesia es comunidad de sentido al modo que lo expone Bellah, lo que significa una narración mesiánica institucionalizada a la que se incorporan personas a través de grupos, movimientos, identidades y prácticas. Se puede observar el entramado de agencias de la esfera civil que pertenecen orgánicamente a dicha

comunidad de sentido componiendo una figura institucional que denominaremos zona civil, específicamente católica. Las asociaciones que participan en dicha zona civil deben gozar de autonomía como para ser entidades con personalidad social propia. El doble estatuto civil y eclesiástico introduce una serie de matices y problemas que forman parte de la estructura coral del ámbito católico, en el que la autoridad eclesiástica no es monopólica aunque sí hegemónica. La Iglesia comprendida como "pueblo" y no reductivamente como eclesiásticos; tiene una trama asociativa compleja con una autoridad legitimadora central, pero que no monopoliza el acceso a lo católico ya que la autodeclaración como católicos de personas y asociaciones junto al reconocimiento social de esa pretensión puede incluir en la zona católica a agencias que, sin embargo, no participan en la Iglesia con la que necesariamente deben mantener algún vínculo orgánico que actualice un acompañamiento conversacional.

El asociacionismo de sentido religioso de la zona civil católica es objeto de ordenamientos que lo estructuran en diversas formaciones. Coexisten varios servidores que clasifican a las asociaciones como es el orden territorial parroquial. Una parroquia no es una asociación porque carece de autonomía y otras condiciones, pero muchos parroquianos forman asociaciones dentro de las parroquias. No obstante, existe la tendencia de remodelar las parroquias para que se configuren internamente, no formalmente como asociaciones (o redes asociativas) una vez que ha perdido gran parte de su función administrativa en la comunidad ciudadana. El encuadramiento de todos los católicos en distribuciones territoriales de carácter parroquial se ve atravesado y puentado en la práctica por otros ordenamientos sobreparroquiales. La zona católica presenta un cuadro de múltiples servidores definiendo una realidad asociativa que está formada por diversos subsistemas de diferente morfología, cultura y escala, que forman una sociedad civil fraccionada en sus escalas o fractal. La zona civil católica conforma un microcosmos asociativo tan completo que se pueden observar fenómenos proyectables a la sociedad civil global.

3. La trama asociativa religiosa en Madrid entre 1982 y 1997 se caracteriza por un movimiento de reconstrucción del tejido asociativo de grupos juveniles y un periodo de repliegue minifundista en comunidades.

La restricción a asociaciones de jóvenes exige que éstos tomen parte como categoría relevante en las que son plurigenésicas o que esté formada mayoritariamente por jóvenes. Estas asociaciones actúan además en un contexto geohistórico limitado: Madrid entre 1982 y 1997. Los antecedentes del asociacionismo católico que analizaremos son los siguientes: (1) desmontaje en los setenta del asociacionismo religioso tradicional; (2) final de la primera ola basista sincronizada con el obrerismo de la Transición; (3) expansión de nuevos modos estéticos y de cultos fruto de la apertura cultural y el ensayo creativo; (4) innovación en los procedimientos de las asociaciones (desclericalización, internacionalización, introducción de técnicas grupales psicosociales, final de las narraciones segregaciones sexistas y clasistas). Esa transformación del tejido asociativo católico se produce en el marco de una profunda transición religiosa de la sociedad española. El otoño de 1982 es el signo visible del inicio de una nueva etapa que deja atrás la Transición. El periodo escogido para nuestra investigación se inicia en esa fecha y remata en 1997. En esos quince años el asociacionismo católico vive dos etapas bien diferenciadas. La primera termina en torno a 1990 cuando se derrumba una línea reformista de articulación de las parroquias y la corriente restauracionista interviene decididamente en el gobierno de la pastoral de jóvenes.

Esta etapa la caracterizamos como la reconstrucción en medio del conflicto entre reformismo y restauracionismo. En esta etapa reestructiva hay un replanteamiento del asociacionismo parroquial y de los entornos asociativos de religiosos a la vez que surgen nuevas asociaciones que son versiones actualizadas del viejo asociacionismo. Hay varios factores que definen este periodo. Primero, la formación de una amplia y entusiasta red de jóvenes con dedicaciones pastorales que se unen a la iniciativa de la Delegación Pastoral de Jóvenes que propone reconstruir las agrupaciones parroquiales con un programa reformista. El segundo factor es la emergencia de una corriente restauracionista que cuaja en varias asociaciones que reivindican una revisión de la interpretación reformista del Concilio Vaticano II. Movidos por parte del programa pastoral de Juan Pablo II, proponen una respuesta institucionalista y conservadora ante el pluralismo y la segunda ola de secularización (irrelevancia de la condición teísta tras la primera ola de desclericalización). Esa reprogramación institucional asume formas asociativas autoritarias y un planteamiento reductivo de valores y creencias que es tildado por sus críticos de fundamentalista. La dinámica de ambas corrientes no es de fricción constante ya que cada una tenía sus circuitos civiles e intereses. Las asociaciones que no militaban en una de esas corrientes bien fueron funcionales al restauracionismo por la lógica de obediencia a la voluntad episcopal o bien siguieron una trayectoria independiente sin participar en lo diocesano. Por otra parte, las asociaciones restauracionistas no ocupaban todos los espacios ya que, además de su moderado número de asociados, la dinámica interna de sus asociaciones consumía gran parte de sus dedicaciones. Esto favoreció cierto paralelismo o separatismo en la comunidad local madrileña. Esa controversia se agravó cuando se cesa al equipo reformista de la Delegación de Juventud y se desarticula la red reformista. Otro factor, quizás el más estructural a la época, es el juvenilismo.

Lo más significativo de esta primera etapa es la construcción de nuevas asociaciones católicas de jóvenes y la renovación de los planes de catequesis. Las redes parroquiales, los entornos de colegios y congregaciones y otras asociaciones coinciden en una estrategia de fondo: invertir la tendencia generacional de desafiliación del catolicismo. Se emprende una extensa labor catequizadora y de creación de grupos religiosos formando una movilización de recursos pastorales alrededor de la autonomía de cada centro. El plan se lleva a cabo desde la fragmentación minifundista en pequeñas operaciones mayoritariamente descoordinadas. Esa tendencia minifundista no es sólo consecuencia de la fractalidad y de la desconexión interparroquial sino un mecanismo de protección de los pastoralistas frente al restauracionismo. Las plataformas entre diversas asociaciones prácticamente no existen o cesan tras ser convocados a equipos de servicio para las visitas papales. En esta etapa se produce una segunda ola basista de inspiración latinoamericana, de ideología moderada, que promueve una dedicación masiva de las asociaciones católicas a proyectos de solidaridad con los países empobrecidos y los excluidos metropolitanos, a través de voluntariados, organizaciones no gubernamentales y actividades de tiempo libre.

La segunda etapa va de 1990 al final del periodo, 1997, año en torno al que cambia el titular episcopal, fracasa un plan de reorganización interparroquial de los grupos de jóvenes, se inicia una plataforma interasociativa alternativa de carácter reformista que es sancionada punitivamente por autoridades eclesíásticas, fracasa la expansión restauracionista que muestra sus límites pastorales, y el operador diocesano de pastoral de jóvenes entra en un nuevo ciclo en clave de servicios. En ese periodo se da, tras la explosión generacional de nuevos militantes cristianos, un repliegue minifundista del movimiento comunitario. Hay nuevos conflictos a la

vez que crece el malestar general contra el restauracionismo, pero lo que predomina es una actitud de pluralismo escéptico. Las asociaciones fundadas en los ochenta viven una criba y las que encuentran viabilidad para desarrollarse buscan formar asociaciones llamadas comunidades. Si la clave del asociacionismo católico de los ochenta fue el "movimiento" y el "grupo" ahora en los noventa será la "comunidad": es el paso de la fundación carismática a la institucionalización. Las comunidades cristianas de los noventa se caracterizan por un tríptico: comunidad, identidad y solidaridad. Se acentúan los procesos de formación de la identidad cristiana, se asimilan los grupos psicosociales rogerianos, la presencia de un narrador eclesial en la deliberación corporativa, tener como fin la coherencia cotidiana entre fe y vida, a realización de servicios pastorales intraeclesiales o solidaristas, formar asociaciones civiles de participación democrática radical y la centralidad para los sujetos como asociaciones de sentido.

Las asociaciones encontraron a su vez trabas para su desarrollo institucional originadas en una matriz catequética de muchas asociaciones. Esos impedimentos intentan ser removidos por un plan de transición de un asociacionismo que gira alrededor del sacramento de la confirmación a un proceso pastoral vocacional que busca la formación de la identidad religiosa adulta. Es un cambio obstaculizado por la desafiliación tras la celebración de la confirmación; la carencia de personal especializado en los procesos vocacionales; clericalismo de eclesiásticos y seglares que frenan la iniciativa; ausencia de modelos asociativos adultos generalizables. Esto lleva a que la mayor parte del tejido asociativo católico de jóvenes no madure sino se disuelva en el paso de la juventud a la vida adulta. La masa de desafiliados diverge en distintas opciones: forman equipos de servicio parroquial, asociaciones de animación sociocultural o culturales, agencias solidaristas o simplemente abandonan la afiliación a asociaciones de la zona civil católica. El estilo asociativo al final del quinquenio se caracteriza por el minifundismo, el pragmatismo, la contracultura de la solidaridad y el pluralismo escéptico.

El panorama asociativo avanza las siguientes tendencias: se frena la ola restauracionista con dos grandes asociaciones potentes, el Opus Dei y el Movimiento Neocatecumenal; hay un gran avance en número y consistencia del asociacionismo ligado a matrices de órdenes religiosas sobre todo masculinas; el escultismo católico se seculariza progresivamente pese a lo cual conserva una gran red de sedes; crece la fragmentación de asociaciones colegiales tras el derrumbamiento de las dos grandes asociaciones intercolegiales de servicio (Montañeros de Santa María y Cristianos Sin Fronteras); minifundismo de las ciento cincuenta asociaciones comunitarias parroquiales; insuficiencia de la Acción Católica General para articular una asociación general de fieles interparroquial, y éxito de una incipiente plataforma alternativa ligada a los antiguos agentes reformistas de pastoral de jóvenes; presencia testimonial del basismo y práctica desaparición del asociacionismo tradicional.

4. El mapa madrileño del asociacionismo religioso católico de jóvenes se caracteriza por un dominio numérico de los entornos de órdenes religiosas frente a la potencialidad inoperada de las asociaciones parroquiales y una gran dispersión territorial.

Nuestra investigación localiza 298 asociaciones civiles de sentido religioso católicas de jóvenes en el periodo. Esas 298 asociaciones se ubican en 534 localizaciones diferentes y reúne 34.788 afiliados, el 2,74% del 1.269.585 jóvenes entre 15 y 29 años censados en Madrid en 1991. Si relajáramos los criterios de nuestra noción de asociación civil ese contingente se

multiplicaría, lo que hace compleja la zona civil católica ya que numerosas asociaciones y cuasiasociaciones pasan de un lado al otro de la categoría en menos de tres años. En general, el conocimiento que existe sobre este entramado asociativo es escaso entre los expertos y los mismos responsables diocesanos. Aciertan moderadamente las encuestas de juventud. El colectivo CEMIC registró en 1991 6.000 asociados más que nosotros y EDIS, en 1985, 12.000 menos, lo que daría indicadores que argumentan a favor del proceso explicado en anteriores epígrafes. Lo que lejanamente se acierta a calcular es el número de asociaciones (ni en encuestas ni en registros oficiales) siempre por debajo de su realidad abundante y territorialmente dispersa.

Al detallar la estructura asociativa católica vemos que existen asociaciones matriciales (dependientes de una ubicación ligada a una matriz institucional como una parroquia o un colegio) o transversales (sin ubicación orgánica). Las asociaciones matriciales pueden estar circunscritas a una institución en una sola ubicación y entonces las llamamos unilocales; o puede que estén incorporadas a una red de dos o más sedes (plurilocales). Esta sencilla clasificación ayuda mucho a comprender el mapa asociativo religioso católico. Las asociaciones matriciales unilocales parroquiales son 177 y congregan a 10.853 personas (0,85% de los jóvenes madrileños).

Al filtrar los 221 centros con alguna asociación civil religiosa de jóvenes en su interior, que encontramos en el medio millar de parroquias de la ciudad, concluimos que existían 74 asociaciones unilocales consolidadas, 51 asociaciones que al menos están establecidas y 52 en estado precario. El modelo de asociación matricial parroquial unilocal se corresponde con los siguientes rasgos: tiene una morfología interna dividida en grupos con fines y actividades diversas; suele estructurarse por promociones de edad y tiene continuidad de varias promociones; participan del comunitarismo; su antigüedad no llega a una década como máximo; suele haber una intensa vida participativa con una o dos reuniones semanales; cuentan con un proceso de iniciación; los miembros suelen estar en la adolescencia y permanecen entre 1 y 5 años; el 34% de las asociaciones tienen un tamaño entre 50 y 99 miembros, un 20% entre 25 y 49 y el 19% menos de 25 socios; suelen formar una pandilla; hay crisis cíclicas de renovación de los afiliados; surgen de la catequesis de confirmación; se dedican intensamente al barrio; hay una figura de guía, animador o sacerdote; tiene un contrato de intercambio de servicios con la parroquia; y, finalmente, suelen tener relaciones de referencia con alguna otra asociación parroquial.

De los 84 centros colegiales que acogen algún tipo de asociación civil religiosa, hay 42 que cumplen los criterios de las asociaciones unilocales. Esas 42 asociaciones en total suman 2.586 afiliados (0,2% de los jóvenes de Madrid). En los colegios hay bastante más presencia de asociaciones plurilocales que en lo parroquial. Las unilocales están volcadas al servicio pastoral en el colegio; sigue el ritmo colegial; algunas son canteras para vocaciones religiosas; suelen ser grupos de 50 personas; hay una gran desorientación acerca del modelo asociativo a seguir; se mezcla la asociación con los antiguos alumnos y los equipos pastorales; hay una figura de animador que suele desempeñar un religioso; son mayoritariamente femeninas; están poco ligados al territorio y se encauzan su acción cívica por agencias solidaristas; algunas forman servicios parroquiales paralelos al ordenamiento oficial; los asociados tienen entre 14 y 25 años y permanecen entre 3 y 5 años; son asociaciones fundadas a mitad de los ochenta. Hay 9 consolidadas, 18 establecidas y 15 asociaciones unilocales colegiales precarias.

Las asociaciones plurilocales y las transversales (las que no tienen ubicaciones orgánicas a matrices territoriales) son 79 y disponen de 315 localizaciones que afilian a 21.349 jóvenes (1,68% de los jóvenes madrileños). Las más frecuentes en parroquias son la Acción Católica (predominantemente Jóvenes de Acción Católica), el Movimiento Neocatecumenal y el Movimiento Scout Católico. No obstante, las redes interparroquiales son de corto alcance (la más extensa, el Movimiento Scout Católico, es de 16 parroquias). Hay 3 tipos de cohabitación de asociaciones plurilocales y transversales (ambas forman la categoría de sobreparroquiales) en parroquias. Primero, parroquias alónomas: parroquias sin asociación unilocal en su interior que acoge todas las asociaciones restauracionistas que quieren tomar parte como los neocatecumenales, el Opus Dei, la Acción Católica o la Legión de María. Segundo, parroquias hoteleras: centros parroquiales abiertos a una amplia gama de asociaciones conservadoras o moderadamente reformistas que coexisten sin interacción. El tercer tipo son parroquias unívocas: parroquias que sólo aceptan una o dos asociaciones con un signo ideológico marcado. En los colegios hay más asociaciones no unilocales. En uno de cada cuatro colegios hubo una sede de Montañeros de Santa María; en el 14% hay una de la Juventud Mariana Vicenciana. Agustinos, salesianos o scouts católicos en un intervalo entre el 10 y el 12%.

En cuanto al tamaño y dispersión territorial de las asociaciones plurilocales o transversales (de tal variedad que no es pertinente inferir un modelo común más allá de las características expuestas sobre el contexto general de la época), las grandes asociaciones son los propios de los entornos de religiosos. El que reúne más gente es el Movimiento Juvenil Salesiano con 3.500 socios. Las comunidades ignacianas son 1.530; los agustinos, 1.350; la Juventud Mariana Vicenciana 820 y los claretianos 530. En total suman 7.550 miembros distribuidos en 50 sedes urbanas. El segundo sector asociativo católico que mueve más gente son los escultistas: dos entidades, Movimiento Scout Católico y Montañeros de Santa María, juntan 2.400 y 990 asociados respectivamente, en 24 y 18 sedes. Mientras que las congregaciones suelen ser macrocentros con una media de 150 jóvenes por cada uno, las asociaciones escultistas tienen más sedes con menos afiliados (unos 80 por base). Las asociaciones restauracionistas son asociaciones con un tamaño entre 500 y 1.000 personas distribuidos en media docena de sedes por entidad. Los Focolares son 800, Neocatecumenales tiene 750 jóvenes y el Opus Dei, 600. Si les añadimos las asociaciones restauracionista de menos de medio millar de socios, vemos que en total la corriente llega a congregar 3.801 militantes. Finalmente, las plataformas interparroquiales como Acción Católica General o En común coordinan 480 y 1.250 personas respectivamente.

5. Las asociaciones participan en la asimetría de la sociedad civil por el grado de homoclasismo y la asociatividad.

Una asociación universalista de salvación como la Iglesia católica incluye en su zona civil asociaciones que buscan ese universalismo o que se forman bajo criterios de adscripción particularista entre los que la clase comunitaria es frecuente. Sendas asociaciones actúan en el seno de comunidades locales y por tanto sus miembros se ven incluidos en clases comunitarias caracterizando a su vez a las asociaciones que pertenecen con su estatus particular. Incluso las asociaciones particularistas sufren una tensión en su interior ya que por un lado buscan la inclusión universal y por otra están atravesadas por cadenas de distinción que configuran al grupo corporado desde modelos asociativos de clase. Para conocer los efectos estables y concretos que la estructura de clase opera sobre las asociaciones hay que distinguir

asociaciones que elaboran una narración que da cuenta de sus particularismos clasistas (que llamamos asociaciones clasistas) y aquellas que no incorporan a su narración o niegan el efecto de la clase sobre sí. A estas últimas las denominamos asociaciones clasales. La dificultad para realizar el análisis de clase del asociacionismo crece al revelarse el carácter de la clase comunitaria como variable dependiente e independiente a la vez :la asociación es un hecho enclasadado y enclasante. Hemos desarrollado en esta investigación las grandes cuestiones con las que la clase modela a la asociación: la segregación y capitalización de asociados, el papel estratificador de la comunidad local, la morfología corporativa y la conciencia de clase (identidad de clase y estrategias materiales).

El primer plano de asimetría es la diferente disposición de recursos asociativos. La disponibilidad de información sobre la existencia de asociaciones es un primer recurso asociativo de los ciudadanos que está desigualmente distribuido. A más estatus se conocen más asociaciones religiosas. A menor clase comunitaria hay un conocimiento más estereotipado de carácter generalista. A más estatus se conocen más las asociaciones religiosas del propio entorno y a la vez hay un conocimiento más estereotipado del asociacionismo religioso popular.

La distribución de las asociaciones religiosas católicas plurilocales y transversales de jóvenes de Madrid según la clase social dominante entre sus miembros, declarada por las responsables de cada grupo encuestado por Rivera Moreno pone de manifiesto que más de la mitad de las asociaciones se declaran de clase media alta y progresivamente se establece que a menor clase comunitaria hay menos de dichas asociaciones hasta el punto en que la proporción de asociacionismo entre los trabajadores es diez veces menor que en el estatus máximo. El asociacionismo unilocal parroquial consolidado es un hecho preferentemente propio de los miembros de clase media alta, que representa aproximadamente la mitad de ese sector. El dominio de la clase media alta se acentúa cuando se observa el asociacionismo colegial unilocal consolidado. La presencia de adscripciones a la clase media alta es progresivo conforme se avanza en la solidez de los tipos de asociaciones. Esa sobrerrepresentación de la clase media alta está más marcada en las distribuciones de las asociaciones plurilocales y sobre todo en las transversales. El asociacionismo religioso se muestra consistente en los modelos transversales y en los grupos ligados a las personas de clase media alta; y se manifiesta precario conforme se desplaza hacia lo ligado a un solo emplazamiento de ámbito colegial o, sobre todo, parroquial. Este dominio de clase se corresponde con los datos confirmados en repetidas investigaciones sobre asociacionismo que llevan a formular a un especialista como Prieto Lacaci que el asociacionismo juvenil es un fenómeno característico de los altos estatus. El mismo ofrece datos definitivos sobre las altas tasas de asociatividad burguesa que se ve acentuada por el hecho de que las personas de clases más elevadas practican más la multiafiliación a una gama además más variada de asociaciones.

La distribución desigual según la categoría de clase comunitaria, entre las distintos tipos de asociaciones religiosas católicas (matriciales o transversales, parroquiales o colegiales, consolidadas o precarias, etc.) son un fenómeno del que deducimos que las asociaciones religiosas son susceptibles de una tipología clasista. Los índices de homoclasismo (qué distribución de adscripciones de clase hay en una asociación: a más dominio de una clase comunitaria, más homoclasismo) muestran, como en el caso de la Comunidad de Vida Cristiana, una sobrerrepresentación cuadruplicada de empleados expertos y sextuplicada de

directivos expertos en relación a la proporción de la sociedad en que se inscribe. El estudio cualitativo de las asociaciones religiosas apoya el predominio de una narración corporativa sobre otras ya que no coexisten en igualdad más de una narración enraizada en una subcultura de clase o con elementos estructurales clasistas o clasales. El homoclasismo se agudiza conforme se atiende a asociaciones formales por personas de clase más alta ya que la asociación tiene mayor capacidad capitalizadora directamente relacionada con la escasez de nuevos beneficiarios y la abundancia de socios benefactores. El homoclasismo atrae más candidatos a la afiliación y los mecanismos de exclusión se afinan más. Esa diferenciación de las asociaciones susceptibles de afiliación para las personas según su clase comunitaria lleva al corolario que enuncia que cada estatus tiene su repertorio particular de asociaciones.

6. Las asociaciones disponen de un sistema de mecanismos de selección de la pertenencia y de segregación intrasociativa según criterios de clase.

El homoclasismo limita las oportunidades de elección de asociación. La condición de clase del sujeto ejerce una constante influencia en los itinerarios asociativos pero especialmente en el acceso a los grupos corporados. Las políticas homoclasistas, bien sin premeditación o bien deliberadas, articulan mecanismos excluyentes con un efecto enclasante.

El primer mecanismo excluyente es el filtro de acceso: la trama de dispositivos instituidos para la selección y rechazo de candidatos. En muchas asociaciones los miembros sienten la tensión universalismo-clasismo que expresan con un malestar por la claustrofobia de ser socios clasalmente demasiado similares los que habitan cada entidad. A la vez, por contra, hay claustrofílicos que disfrutan y defienden ese modo grupal uniforme. Esa uniformidad está inscrita en la forma de contactar con la asociación. En una encuesta realizada en colaboración con Juan Iglesias se demuestra que las asociaciones en su labor de reclutamiento se ajustan a los cauces amicales e institucionales establecidas por la dinámica de las clases comunitarias. A menos que exista una política explícitamente pluriclasista, lo usual es que se continúen los canales que socialmente funcionan. La endofilia se refiere a este hecho de que los aspirantes a una asociación son previamente miembros de las redes relacionales de los socios (el 55% de los encuestados accedieron a través de amigos que están en la misma asociación) y prácticamente el resto provienen de entidades a que está ligada la asociación de pertenencia. Las asociaciones matriciales pluralizan esas fuentes institucionales mientras que las transversales acentúan al máximo la dependencia de las redes amicales. El enrolamiento se formatea estructuralmente según la criba de las canteras (lugares, redes relacionales e instituciones donde las asociaciones reclutan candidatos) que se haga. Dada la circunscripción a aquellas canteras "naturales" donde se mueven los socios no es de extrañar que no haya conciencia clasista de excluir a nadie sino que todo se explique casi siempre por razones espontáneas.

Además de la política de canteras, también es importante entre los filtros de acceso, los procedimientos de convocatoria que en sus formas, lenguajes o territorios diseñan una estrategia modulada para unos estatus determinados. Si atendemos a los procesos de entrada hay sistemas para impedir o disuadir la aspiración a asociarse. Uno es la invisibilidad de la asociación, no halar la puerta de entrada o que el contacto sea meramente administrativo (lo que en asociaciones tan expresivas como las religiosas resulta más disuasorio), un efecto muy acusado en las asociaciones transversales que no están vinculadas a lugares territoriales.

Además las asociaciones no esperan a cualquier candidato sino que demandan un perfil expreso. Todo aspirante tiene una prehistoria simbólica en la asociación a que llega y con la que tiene que corresponderse. El candidato debe mostrar un curriculum subyacente que avale su idoneidad si es un extraño porque en el caso de que sea un conocido avalado por un socio o benefactor de la asociación, los trámites de acceso se aceleran o se eliminan. Hechos acaecidos en el asociacionismo católico como la miniaturización de las asociaciones, la extensión del grupo rogeriano, la diversificación asociativa según segmentos de estatus o la especialización desterritorializada aumentan el fenómeno de la endoafluencia.

Un segundo mecanismo enclasante de la pertenencia es la expulsión que cierra el ciclo metabólico de la asociación de sección homoclasista de sus socios. Las formas son variadas: el ostracismo amical, el hecho de nunca haber estado en realidad registrado como socio sino ser un socio virtual y camuflar la expulsión como abandono (sobrestimulando la disidencia o elevando las exigencias a través de escaladas puristas) o los sistemas reglamentarios (públicos o secretos en reglamentos internos discretos) que se aplican arbitrariamente en referencia a la condición del afiliado.

No cabe duda de que existen asociaciones pluricasales y no es menos cierta la realidad de la segregación intrasociativa que prolongan las divisiones establecidas en la comunidad local. Este es el tercer mecanismo. Puede articularse diferenciando estatutaria o cotidianamente tipos de socios; especializando sedes distintas o grupos internos; categorías particularistas en razón de la edad, género, estudios, profesión; también formando asociaciones filiales donde encuadrar las diferencias; o simplemente a través de las pandillas que se organizan en cualquier asociación religiosa. Las tres encuestas realizadas en la Comunidad de Vida Cristiana a comunidades locales, grupos dentro de cada sede y personas (en colaboración con Juan Iglesias y Tomás Gómez) nos permitieron medir el nivel de homoclasismo canalizado por la segregación intrasociativa. En el 45% de los grupos internos y en el 34% de las sedes hay mayoría absoluta de alguna clase comunitaria.

El cuarto mecanismo de diferenciación es la exclusividad del liderazgo. En los estudios de Prieto Lacaci se contabiliza que dos de cada tres presidentes y uno de cada dos responsables de los cuadros medios de las asociaciones se declaran a sí mismos de la clase medio alta. En nuestra exploración no percibimos perfiles de clase para cada una de las áreas de autoridad en dichas entidades, sino una lejana correspondencia en responsabilidades subalternas, en los liberados y, lógicamente muy intensa, en los benefactores. También es cierto la existencia de fuertes correspondencias clasales en las asociaciones más conservadoras.

Muchos de estos mecanismos subyacen a las prácticas de las asociaciones que estudiamos y frecuentemente no están formulados explícitamente en los coloquios de la gente. Las reacciones ante dichos usos se dividen entre el que siente repugnancia ante dichos mecanismos y el que justifica la homogeneidad de la membresía con vistas a compartir una visión común. Difícilmente, excepto en las que publican adscripciones o estrategias clasistas, se comprueba formulada por escrito. Incluso es difícil percibir esos mecanismos en la vida corriente de la asociación: es en los conflictos o crisis, generales o localizadas, cuando las asociaciones destapan sus dispositivos de forma manifiesta.

7. Las asociaciones son una agencia de capitalización de sus socios y se jerarquizan según su capacidad capitalizadora.

El individuo en el curso de su pertenencia a una asociación como las religiosas recibe una serie de beneficios de los que obtiene una rentabilidad para su movilidad de clase. La asociación es una institución generadora de capitales para sus socios que éstos rentabilizan desigualmente dependiendo de la asociación que sea y del perfil del afiliado. Los criterios para hacer una tipología de los capitales que se mueven son los siguientes: enajenabilidad, apropiabilidad, fiduciabilidad, explotabilidad, actividad, credencialidad, formalización, control, decisividad y capacidad de acción colectiva. La tipología resultante es: capital financiero, capital físico, capital laboral, capital cultural, capital credencial (capital humano) y capital social. El capital social puede ser capital relacional o capital institucional. A su vez, el capital institucional genera cuatro capitales: corporativo (éste es particularizado en nuestro campo de estudio como "capital asociativo" por Juan Jesús González), informativo, organizacional y político.

En una asociación se producen varios de esos capitales. En las religiosas, como en otras pero más acentuada por su condición de asociaciones de sentido que forman la identidad, hay una *función de educación informal que realiza tareas de socialización anticipada en diversos aspectos como la cooperación, el trabajo grupal, la interiorización, la elaboración de protocolos, el dominio y construcción de lenguajes comunes, la administración, la identificación con la cultura corporativa, etc.* El capital humano que da una asociación como la religiosa es muy valioso y tiene efectos útiles y perdurables para los socios ya que v unida a la formación de la identidad, con una gran capacidad de internalización. Se adquiere capital humano aprendiendo la corporación, elaborando la sociabilidad, trascendiendo e propio interés en función de una *narración grupal, etc.*

El capital social puede encauzarse a través del capital relacional, exponencializado por la capacidad institucionalizadora de vínculos aún secundarios por parte de la asociación entre los afiliados. El capital corporativo es un aval en el curriculum del individuo que de esta forma se ve doblemente asociado a una institución. Ese capital corporativo tiene un valor comparativo dado por la posición en la escala de prestigio social de las asociaciones. La asociación además confiere capital informativo por un flujo de datos privilegiados y en ocasiones exclusivo que transcurre por el interior de la asociación y especialmente por las elites de dichos grupos corporados. El capital organizacional viene dado como subproducto del ejercicio de la autoridad y, finalmente, el capital político está muy concentrado en unas instituciones en las que la solidaridad interpersonal está muy acentuada por relaciones religiosas expresivas.

La dotación de capitales es mayor conforme se eleva el estatus de los afiliados porque posee mayor capital financiero; tienen mayor importancia social; al capital se le da más relevancia; hay una organización que optimiza la distribución de capitales; mayores recursos de socialización y formación; mayor inversión en desarrollo institucional; mejores cauces de socialización infantil; mayor diversidad sectorial de otras afiliaciones inducidas; un comportamiento colectivo que refuerza el sentido de autoridad corporativa; mayor afinidad con la cultura dominante; *más capacidad para emplear; un ámbito territorial más amplio que favorece la movilidad y el crecimiento de las redes relacionales; protección de la escasez de sus capitales; y, finalmente, mayor acceso a empleadores.*

8. La asociación, parcialmente modelada por la estratificación social, es un clasógeno que interviene en la formación de las clases comunitarias y articula estrategias de movilidad social corporativa.

La asociación es un clasógeno tanto en su intervención como formador de clases políticas en las clases comunitarias y económicas, como en su papel de configurador de la clase comunitaria. Los intereses materiales se difractan en diversos intereses de mediación a través de los relatos de clase. La clase como factor ha vivido una transformación en su tratamiento narrativo: de ser un plano relatado explícitamente ha pasado a ser relatado (estructurada su comunicación) en estructuras secundarias tras las que se hallan claves clasales. La propia morfología es efecto de la causa clasal y a la vez puede ser un relato de la misma, siguiendo la expresión de Melucci "la forma de organización es el mensaje".

La asociación tiene una función multiplicadora de la clase o atenuadora de las diferencias y la exclusión (o un modelo mixto con exclusógenos e inclusógenos). En la primera opción se convierte en un mecanismo de defensa contra la excesiva fluidez de la estructura social pluralista. Las asociaciones son espacios en donde el individuo y los grupos generan recursos para sus estrategias de movilidad social. Las mismas asociaciones religiosas católicas planifican en ocasiones procesos de ascensión en la escala social por la captación de socios o incrementando el homoclasismo, de abajamiento para extender su membresía en sectores medios o populares o de pluralización de la condición social del fichero de asociados con el fin de rebajar el homoclasismo.

9. La clase comunitaria de los miembros de una asociación y la posición corporativa en la estratificación social constituyen una serie de condiciones que forman morfologías asociativas diferentes.

Las asociaciones religiosas que estudiamos toman formas muy diversas. La morfología de una asociación depende de varios factores (régimenes jurídicos, ideologías, eclesiología, intereses materiales, tradiciones, fines, entorno comunitario en que se inserta, etc.) entre los cuales la clase comunitaria de sus miembros y la posición corporativa en la estratificación social (tanto la dada como la aspirada) no son el menor en importancia. Se ha querido recoger y ordenar sistemáticamente las diferencia morfológicas y comprobarlas en el banco de asociaciones que constituye nuestro campo de trabajo. El enfoque elegido para organizar el material sigue un esquema que distingue dos planos: uno infraestructural y otro estructural. Y dentro del segundo plano distribuiremos los atributos entre estructuras culturales, económicas y políticas corporativas.

La infraestructura asociativa son aquellos recursos de que dispone una asociación para constituirse y cumplir sus fines. Para clasificar los recursos se siguieron varios criterios: la fuente, el método de captación, su fin, la materialidad, la estructura del recurso y la autonomía con que se puede disponer del mismo. La tipología de capitales distingue recursos internos ordinarios regulados (cuotas y trabajo voluntario de los afiliados y colaboradores), recursos internos ordinarios no regulados (donaciones voluntarias), recursos internos extraordinarios (campanas, cesiones, préstamos), recursos externos matriciales, recursos externos no regulados (donaciones de benefactores ajenos), recursos ajenos privados de instituciones (patrocinadores o donaciones institucionales) y recursos públicos (privilegios, benevolencia

fiscal, cesión de uso de instalaciones, subvenciones o convenios). Los recursos de una asociación resultan ser inmuebles (locales), equipamiento administrativo, recursos humanos, asistencia material y técnica, acceso a medios de comunicación (publicidad) y recursos culturales.

Las asociaciones religiosas en general son asociaciones baratas pero internamente hay diferencias radicales. Las asociaciones religiosas católicas transversales viven en la abundancia gracias a un uso general de todo tipo de recursos materiales, mientras que las asociaciones unilocales son más pobres. Casi todas, sin embargo, (excepto las sancionadas negativamente por las instituciones eclesiásticas) tienen garantizado el umbral asociativo (aquellos recursos mínimos que requiere una asociación para ser viable) gracias sobre todo a los recursos externos matriciales.

Las diferencias entre los recursos humanos de las asociaciones estudiadas se ordenan en cuatro planos: dedicaciones, contratación, cualificación y cesión. Las asociaciones altas disponen de una cantera mayor de personas con más cualificación y variedad de conocimientos. Disponen de más personas dedicadas exclusivamente a la asociación y se tiene acceso a organizaciones que distribuyen conocimiento. Las asociaciones altas poseen mucha capacidad de reproducción por su potencia mediática capaz de recabar mucho reconocimiento social y su cuaternización.

Por recursos culturales de las asociaciones entendemos las narraciones que dan identidad colectiva y personal, sentimiento de incorporación, sentido histórico, finalidad y modo de proceder a una asociación. Una narración es el efecto que crea el relato de un acontecimiento sucedido o esperado. Es decir, son acontecimientos que, a través de una codificación (relato) se ofrece como narración a un sujeto. La narración es el generador más importante de recursos ya que activa diferentes tipos de recursos y en diferente grado (puede suscitar entregas sustanciosas de donaciones de los propios socios, logra conexiones con recursos externos matriciales, crea productos mediáticos relevantes o convoca a colaboradores). Eso explica que dos asociaciones con similar directorio de recursos dispongan de infraestructuras absolutamente dispares. Las narraciones son susceptibles de un tratamiento recursivo ya que son objetivables, manipulables e intercambiabiles. Hay un "mercado" de narraciones en el que las asociaciones tienen diferentes capacidades de acceso y adquisición.

En la zona civil católica hay un depósito común de recursos narrativos aunque su explotación es desigual. Un factor crucial es el reconocimiento de las formas de proceder en la acción colectiva. En las asociaciones altas, la experiencia histórica queda registrada por diversos canales gracias a la continuidad institucional (mayor duración, menos explosivo, más reglado), la disponibilidad de especialista y su capacidad mediática, mientras que en las bajas la memoria asociativa es escasa. Otra diferencia es que las narraciones se guarden en formatos reconocibles y fácilmente objetivables para su recuperación y reutilización. En las altas, el residuo asociativo es fácilmente reconocible, objetivable y reusable. La inmersión de las estructuras asociativas es fácilmente reversible porque se graba en otras instituciones homologables. En las asociaciones populares la producción yace sumergida en las redes primarias y no es probable que se objetive de forma distinta a la vida social primaria. La existencia de entidades meta-asociativas o procesos socioanalíticos que trabajen con el material que constituyen las mismas asociaciones es un canal inmediato para recoger

reflexivamente acontecimientos de todos los campos y tipos de asociaciones que transforman en experiencias. Esas experiencias se presentan como herramientas que forman repertorios. Esos repertorios son manipulados por dichas agencias meta-asociativas o se graban en la memoria de otras instituciones que desempeñan la función de neveras asociativas en las que se depositan las experiencias como trabajo muerto.

El asociacionismo católico consiste en la incorporación a una narración eclesial que es transmitida por narradores corporativos o individuales (una figura con ciertos atributos de los "identificadores" de Pizzorno). Hay distintas figuras de narradores: promotores asociativos (que ayudan a crear las condiciones iniciales para la fundación y viabilidad de la asociación), formadores (logra que personas y grupos adquieran una serie de habilidades), animadores (crean un estado emocional de logro de fines) y guías (objetiva los procesos ofreciendo una información a las personas o grupos en una relación socioanalítica). En entornos populares hay un déficit de narradores y narraciones moduladas a las condiciones comunitarias. Los procesos propios para habilitar narradores en asociaciones de la clase comunitaria popular son escasos y en general se recurre a la autoformación, lo que da una superioridad clara a las asociaciones transversales que destinan narradores a dichos ambientes.

La estructura nómica se refiere a cuál es la morfología de los complejos institucionales que regulan la acción de una asociación. Esa estructura tiene tres planos: el modo nómico como la asociación filtra el entramado social en que está inserto (hay asociaciones primarizadas y otras secundarizadas en las que hay una trama de relaciones y papeles secundarios); la multiplicidad de fuentes institucionalizadoras (la estructura asociativa varía entre la uninomía y la multinomía y entre la monológica y la plurilógica, dependiendo de la secundarización de la vida interna y de la imbricación en un entramado de agencias con las que se esté en continua negociación); y la dialéctica entre la lógica emocional y la lógica normativa en la conformación de la estructura nómica de la vida asociativa.

Según Parsons las asociaciones, por su carácter secundario, serían universalistas, no adscriptivas, específicas y afectivamente neutrales, mientras que el orden primario es particularista, adscriptivo, difuso y afectivamente marcado. La peculiaridad de las asociaciones religiosas es que la cuarta condición es primaria y refluye sobre el resto de las condiciones de la asociación provocando que el grupo transite de lo específico a lo difuso, de lo no adscriptivo a lo adscriptivo y de lo universal a lo peculiar. Esto lleva a primarizar las asociaciones civiles de sentido religioso con una clave comunitarizadora (en el sentido tönnesiano) pero que se acentúa más en las populares.

Finalmente, la política corporativa son rasgos que tienen por común limitar a la asociación en aspectos básicos como el tiempo, el espacio, la incorporación o el número de miembros de la entidad corporada.

La matriz de diferencias morfológicas clasales resultante de los distintos planos modelados por la clase comunitaria de la morfología de las asociaciones religiosas católicas nos permite diferenciar cuatro modelos distintos.

El primer modelo es la asociación altoburguesa (Regnum Christi, Comunión y Liberación o Movimiento Apostólico Schönstatt). Son asociaciones con sobreabundancia de recursos de

naturaleza privada, con acceso a fuentes de capital (lo que requiere pocos métodos de captación de donaciones, de poca participación pero rentables), con avales y una financiación sofisticada y autónoma. Cuentan con muchos recursos humanos con mucha dedicación y especializados en mucha variedad de competencias, frecuentemente remunerados, con narradores propios profesionalizados. La formación de los socios es sofisticada, especializada, estandarizada y prolongada. Tienen capacidad para una presencia inmediata en los medios de comunicación, pero suelen blindarse en el secretismo y la invisibilidad. Disponen de muchos medios culturales para formar narraciones fuertes y legitimadas por muchas diversas operaciones. Disponen de agencias que conservan y reproducen sus fórmulas asociativas, que son objetivables, reversibles, están canonizadas y son generalizables. Pueden tener repertorios asociativos muy completos recogidos de todo tipo de entornos, aunque sólo las innovadoras los aplican. Son asociaciones secundarizadas aunque con un flujo comunitario que, excepto en las asociaciones autoritarias, lleva las relaciones a las tramas primarias. Excepto las emancipatorias, son asociaciones muy formales y jerarquizadas, con un gran control interno de la institución y del acceso de socios, que son de afiliaciones continuas. Son grandes asociaciones plurilocales internacionales. Tienen personalidad jurídica legal, con un alto reconocimiento comunitario y una gran claridad autodefinitoria. Hacen uso de prácticas de asociaciones instrumentales.

El segundo modelo es la asociación media (ejemplos: Asociaciones ignacianas, Fraternidad Marista, CEMI o Montañeros de Santa María). Recursos abundantes, de naturaleza privada, provenientes de matrices asociativas con poder en la comunidad social. Financiación saneada, dependiente, con avales. Métodos de captación de recursos diversos y participativos, rentables. La formación de los socios es sofisticada, especializada, estandarizada y prolongada. En este punto de la cualificación las asociaciones medias son iguales o superiores a las altoburguesas aunque los medios sean menos abundantes. Los recursos humanos son abundantes aunque con menos capacidad que el anterior modelo. Disponen de narradores propios pero no remunerados y de algunos cedidos por la matriz. Disponen de cierta personalidad mediática intermitente y de poca capacidad para aparecer en medios de comunicación de masas. Cuentan con un sujeto asociativo continuo y de una matriz con memoria para conservar y reproducir. También cuentan con un amplio repertorio de fórmulas asociativas. Son asociaciones secundarizadas con un fuerte componente sociogramático. Son asociaciones abiertas, con control de socios, con una afiliación continua. Tienen personalidad jurídica legal, con reconocimiento en la comunidad local y problemas de autodefinición. Poco uso de la ingeniería asociativa.

El tercer modelo es la asociación popular (ejemplos: parte del Movimiento Scout Católico, Iglesia de Base de Madrid, parte del Movimiento Neocatecumenal, parte de la Plataforma En Común, la Juventud Obrera Cristiana o la Renovación Carismática). Recursos claramente limitados, con equipamientos insuficientes, provenientes de los salarios propios, de la Iglesia diocesana o de colegios católicos. Sin avales, tienen una sencilla financiación doméstica. Cuentan con una gran diversidad de métodos de captación de recursos, muy participativos y de baja rentabilidad. Los recursos humanos son muy escasos y las narraciones, excepto en las asociaciones transversales, son muy pobres. La formación es asistemática, corta, sencilla y general. Hay poca especialización de figuras de narradores y sin ninguna profesionalización. Se cuenta además con poca diversificación de cualificaciones lo que requiere polivalencia. La presencia mediática viene exclusivamente por el conflicto. El sujeto asociativo, en las

asociaciones de baja narración, está primarizado, es discontinuo, con acciones poco objetivables, irreversibles, no generalizables. Cuentan con un repertorio propio. Es una asociación de libre conversación, sociogramática, comunal, abierta de afiliación real, intermitente y tardía, sin aparatos de socialización de nuevas generaciones (todo excepto en las asociaciones autoritarias). Son pequeñas asociaciones volátiles, de hecho, my territorializadas, espontáneas y explosivas, sin regulaciones de los procedimientos, horizontales, tendentes al liderazgo populista o asambleario.

Finalmente, el cuarto modelo es el infracласal o de los excluidos. Viven en la pobreza asociativa. Sólo disponen de locales de la Iglesia diocesana. Están fuera de todo sistema de financiación, excepto las de agentes externos. Carecen de recursos humanos excepto narradores externos o algunos agentes desclasados. Asociación religiosa plenamente primarizada. Sujeto disuelto, sin memoria objetivable más allá de las redes primarias, sin neveras ni invernaderos que conserven o reproduzcan sus acciones asociativas, que son folclóricas, espontáneas, explosivas, dionisiacas. Es una asociación líquida, sin control de pertenencia, sin procesos de formación. Asociaciones pequeñas, volátiles, intermitentes, territorializadas, asamblearias, plurilógicas, anómicas, comunales. Personalidad alegal. Es una asociación ideológicamente excluida. Una asociación sumergida.

Hay cuatro factores que atenúan o exageran las diferencias en las asociaciones religiosas analizadas: estructuración narrativa de la asociación, autoritarismo o liberalismo, conservadurismo o innovación y un cuarto factor que ha salido explícitamente en algunos momentos y que subyace a algunas de las situaciones: la conciencia de clase.

10. El modo de presencia pública de una asociación encofra la conciencia de clase (identidad subjetiva y estrategia material) que relata de sí e internaliza en cada individuo.

En una sociedad en que las tradiciones arraigadas a la pertenencia territorial pierden su influencia, las que Rendtorff llama "comunidades nucleares" (que nosotros entendemos como asociaciones centrales de sentido:) ganan poderío para orientar la formación de la propia comprensión de uno mismo y de los sujetos colectivos a que está incorporado. Considerando la identidad como la narración refleja de la historia de una persona (individual o social), las asociaciones de sentido como las religiosas tienen un protagonismo muy fuerte en los procesos de identificación. Frecuentemente la asociación religiosa es la asociación central de sentido, es decir, el grupo corporado que mayor capacidad tiene para conformar el relato que el individuo hace sobre sí mismo y la realidad de una forma, además, total porque en la zona civil católica se propone un sentido global de la existencia. De este modo, frente al hecho de la clase social la asociación se presenta a sí misma e induce a que sus miembros se presenten de diversos modos.

En la conciencia de clase se diferencian dos planos que señala Erik Olin Wright. El primero, orientado al pasado, afectivo o identidad subjetiva de clase comunitaria. Es la intensidad emocional de reconocimiento con la propia clase que genera acciones afectivas o tradicionales como las costumbres. El segundo plano es la estrategia objetiva o material, orientada al futuro y basada sobre todo en una elección. Ambas se conjugan en una única narración de la propia clase social y las prácticas asociadas a ese hecho.

Previamente se necesitan diferenciar los modos de presencia pública de las asociaciones religiosas católicas que luego portan las narraciones de clase de sí y que internalizan a sus asociados. La presencia pública la comprendemos como la acción de las asociaciones en cuanto que civiles. Distinguimos los modos de las ideologías de presencia pública. Los criterios clasificatorios se inician en la condición apostólica (la incorporación orgánica de la acción asociativa a la acción evangelizadora de la Iglesia). Las asociaciones que disponen de esa condición apostólica se ven tamizadas por una rejilla formada por otros dos criterios: encarnación (este eje distingue entre aquellas formas de estar en lo público que asumen sin límites los campos de acción y aquellas que rechazan ciertos campos a favor de algunos especialmente pertinentes para las asociaciones religiosas católicas: se distingue entre lo general y "lo nuestro") y seglaridad (este criterio distingue modos de constitución del sujeto de la presencia pública: diferencia entre el "todo quien quiera" y "los nuestros"). Este último criterio diferencia por una parte entre presencia pública presencialista (cuando una asociación católica se autoconcibe como comunidad política) y presencia pública de colaboración (cuando se forma comunidad de colaboración con otras personas que no pertenecen a la asociación) y, por otra parte, se distingue entre presencia pública confesional (cuando hay una titularidad católica en una acción cívica), arreligiosa (cuando se rechaza la emergencia del hecho religioso en una acción cívica) y pluriconfesional (cuando conviven diversos credos y religiosidades sin dominio orgánico de ninguno de ellos).

Del esquema de dos criterios aplicados a las asociaciones apostólicas surge una tipología sencilla de cuatro modos de presencia pública: (1) "los nuestros a lo nuestro" (asociaciones que se consideran una comunidad política, dedicadas exclusivamente a campos limitados por el tabú); (2) "quien quiera a lo nuestro" (asociaciones que forman un sujeto plural de la acción limitada por tabú a unos campos); (3) "los nuestros en todo" (la asociación se considera una comunidad política totalista que lleva a prescindir de otras afiliaciones a sus miembros que toman parte en todos los asuntos públicos pero sólo con los compañeros de su entidad); (4) "quien quiera en todo" (la asociación se dedica a todos los campos sin límite y abierta a formar sujetos colectivos con quien sea con el fin de ejecutar esas acciones). Los modos de presencia pública es el encofrado de la conciencia de clase (identidad subjetiva y estrategias materiales) narrada en las asociaciones.

11. En el relato de la identidad de clase en las asociaciones religiosas católicas domina una conciencia marginalista o una conciencia individualista,

Los modos de identidad de clase en las asociaciones se pueden clasificar a través de cuatro ejes: (1) si es una identidad sólo individual o también corporativa; (2) si el hecho de la clase es un elemento relevante para la identidad; (3) la misma noción de clase social; (4) la posición de clase en la estratificación de la comunidad. Hay asociaciones que consideran que la clase es un atributo exclusivamente individual en el que la asociación no participa en absoluto ya que no supera el ámbito de lo privado. En otras asociaciones la clase es un tema privatizado que no emerge en el discurso público. La privatización de la clase se justifica bajo el argumento de una presencia en la vida pública que limita los campos de presencia pública. Una solución divergente de presencia pública es el marco en el que se suele dar la identidad de clase corporativa, que viene acompañada de un explícito planteamiento corporativo desde intereses de clase y también de una política de clase en la admisión de socios o conformación de su

identidad de clase. Desde estas asociaciones se critica la inconsciencia de las asociaciones que participan corporativamente como agencias civiles sin estar polarizadas en un sentido u otro.

Muchas de las asociaciones que hemos visto carecen de una experiencia vivida de desigualdad que sostenga categorías de diferenciación social. La homogeneidad social de los escenarios que frecuenta les "secuestra la experiencia" (una expresión de Anthony Giddens sobre "las tribulaciones del yo") de la diferencia (especialmente con los más perjudicados por esas diferencias). La organización emocional de la realidad que tienen personas y asociaciones lleva a que se consideren relevantes sólo algunos sujetos concretos siendo insensibles a otros, que permanecen excluidos del entorno del individuo (un entorno del sujeto que es espacio de sociabilidad y también un entorno de protección que recuerda a los comentarios de Goffman sobre la reducción de la angustia al otro). La ignorancia de la diferencia, tanto para luchar por su desaparición como por la lucha por su perpetuación, lleva a que el individuo se despreocupe de su propia condición. El desplazamiento del hecho de clase (como el del compromiso socio-político) se justifica por la prioridad otorgada a la "formación" del individuo y por la dedicación del sujeto a las tareas intracorporativas. Además, la deslocalización de los individuos del territorio en favor de una serie de escenarios virtuales específicamente montados para la relación de personas y corporaciones de igual condición cultural, lleva a que los individuos ignoren sus propios intereses materiales.

Hay asociaciones que consideran la clase un factor irrelevante o es de una relevancia muy limitada a ciertos papeles del individuo que luego se diluyen en la identidad del sujeto estructurada más centralmente por otros papeles. La clase es para unos un estructurador de primera magnitud y para otros es secundario. Hay también quien es clasefóbico: rechaza cualquier intervención de este factor para la constitución de la identidad personal o colectiva.

Otro eje se refiere a la misma noción de clase ya que se entienden hechos muy distintos bajo el fenómeno de clase social. (1) Un primer criterio de ese eje es la complejidad del hecho: los que consideran que es muy complicado y es un hecho multifactorial. Los que creen que es un hecho monofactorial reductible a una única causa. (2) Otro criterio es si es un hecho enclavado en condiciones estructurales externas a la voluntad del sujeto o si es un atributo dependiente de la voluntad del individuo. (3) Un tercer criterio es si es, por un lado, algo asignado desde el reconocimiento de la comunidad local o determinado por la estructura social o si, por otro lado, depende de la propia identificación. (4) El cuarto criterio es si la clase es una clasificación establecida en dependencia causal entre ellas o si viene dada por una desviación de la norma de la clase media. (5) Dualismos o plurismos por lo que se considera que existen dos grandes clases polarizadas o hay una clasificación más compleja. Hay cuatro nociones que hemos encontrado muy generalizadas en las asociaciones religiosas católicas, en el seno de las cuales había una opinión bastante homogénea sobre lo que era una clase social: como empleador o no; el nivel de consumo; la autoclase (la clase de cada uno es la él cree que es); y tres dualismos: medianismo (divide la sociedad entre los que están en posiciones medias y los demás), marginalismo (los marginados y los otros) y populismo (los que pertenecen al "pueblo" y los que son elites).

El último eje quiere dar respuesta a la pregunta de quién dice la gente que es cuando le preguntas sobre de qué clase social es él o son en su asociación. En las conversaciones con los informantes y en algunos documentos de las asociaciones religiosas católicas que analizamos,

hemos identificado predominantemente las siguientes categorías de clase comunitarias. (1) Clases empresariales, patrimoniales o capitalistas y poderosos (se aplica el criterio de clase económica; específicamente empleador). De sí mismos hablan como empresarios o gente con patrimonio. De ellos como capitalistas o poderosos. (2) Clases prestigiosas, altas, de consumo de calidad (no se definen a sí mismos de alto consumo sino de consumo de calidad), elites o burgueses (este último es asignado negativamente). Esta posición se construye a partir de los criterios conceptuales de ostentación (estilo de vida), prestigio y poder. (3) Clases liberales, universitarios, profesionales, media-alta o pijos (este último es un planteamiento negativo). Esta clase se genera desde la idea de clases con abundante capital educacional pero sin gran prestigio ni patrimonio. (4) Clases medias, currantes, asalariados, trabajadores. Todas son concepciones positivas ya que las otras clases no suelen hablar de ellos definiéndoles. En todo caso se habla del nombre convencional de "trabajador" aunque siempre con la advertencia de que "trabajador también soy yo". Fundamentalmente se construye desde la categoría económica de empleador/asalariado. (5) Clases frágiles, vulnerables (estos dos primeros son nombres negativos, dados desde el exterior), obreros, populares o clases cutres. Definidos desde la manualidad, la incapacidad para controlar la conservación del propio empleo, de un nivel de consumo bajo y desde las condiciones de vida del lugar de residencia. (6) Clases pobres, marginados, excluidos, víctimas, sufrientes (excepto el primero, todos ellos son nombres asignados negativamente ya que todos hablan de ellos pero ellos se definen muy poco a sí mismos). Condiciones extramercantiles, economía sumergida, condiciones del hábitat e infraconsumo son algunos de los criterios empleados.

El relato de clase está incorporado de muy diversas maneras al tratamiento que las asociaciones de sentido religioso hacen de la identidad de sus miembros. Domina una conciencia marginalista que divide la sociedad en personas con bienestar y excluidos que son objeto de *rehabilitación solidaria* o de *donaciones de recursos materiales*. También prima una conciencia individualista, limitada y contradictoria que lleva a la ausencia de una conciencia de clase *relatada en términos políticos* sino como *estilos de consumo* (generando estrategias de austeridad) o *autoclase* (identificación estética con una clase social).

12. La mayor parte de las asociaciones religiosas católicas promueven estrategias rehabilitadoras y hay un conflicto entre tres estrategias solidarias: el despotismo solidario, el funcionalismo emancipatorio y el desclasamiento unitivo.

La clasificación de las estrategias materiales se realiza con cuatro ejes: anulación de las estrategias materiales, reconocimiento de la propia estrategia, sesgos al destinatario universalista de la propia estrategia y, el cuarto eje, los diferentes medios para encauzar y articular las estrategias materiales.

Además, de las estrategias materiales de autodefensa, la matriz de estrategias materiales alteradas (extrovertidas hacia otros o solidarias) que se construye puede resumirse en ocho modelos.

1. La estrategia desencarnada. El criterio que más diferencia surge de preguntar a la asociación si ante las desigualdades sociales se reconocen y alteran los intereses materiales de sus afiliados. Hay un sector del asociacionismo que evita plantearse como asociación cuestiones que no sean estrictamente "religiosas". Se entiende lo religioso como una dimensión independiente de otras dimensiones de la vida como la política, educación,

trabajo, etc. Sólo se aplica lo religioso acentuadamente al mundo primario del individuo (familia, amigos, pareja, etc.). El angelismo (es una expresión de Caffarena) alude al olvido de los hechos históricos con formulaciones como "morir al mundo", "hacer callar al mundo", "ser apolíticos", etc. Se vive la asociación bajo la metáfora del monasterio o el refugio donde se puede encontrar a Dios. Esta "anglicanización" (hacer de lo religioso una mera función social) busca sólo intereses relacionados con "asuntos estrictamente religiosos" sin considerar otras necesidades que las exclusivamente eclesiásticas (o peticiones de ayuda a través de las peticiones del clero). Estas asociaciones ignoran que son parte encadenante de la estratificación comunitaria y sus estrategias de solidaridad se reducen a dar dinero. Son asociaciones conservadoras con un profundo rechazo a todo el lenguaje "marxista", "obrero" o "social", por lo que se anula de sus discursos la referencia a la injusticia y nunca se hace el más mínimo análisis de la realidad. Todo se envuelve dentro de una fuerte concepción de la Iglesia como comunidad política en que forman un frente cristiano contra "la sociedad". Dentro de esa comunidad política eclesiástica se anulan las diferencias porque sólo cuenta el grado de pertenencia y la "jerarquía ministerial". Esta inconsciencia angelista es defendida por asociaciones formadas por personas de la alta burguesía o asociaciones populares restauracionistas. Las primeras en realidad están practicando una forma de autodefensa de sus intereses materiales de clase patrimonial. En ese caso, la desencarnación es sobre todo deslegitimación de las demandas de justicia. Los llamados "movimientos restauracionistas" participan de la "clasefobia" y de estas estrategias desencarnadas.

2. La estrategia narcisista. Un fenómeno muy extendido es el narcisismo entendido como una patología por la cual toda la realidad se corresponde y reduce al "mundo del yo". El narcisismo llega a su culminación cuando el centro no es el individuo sino el grupo cristiano, que se ve "enriquecido", "alterado" con experiencias colectivas. Hay asociaciones por tanto que consideran que la principal acción solidaria es la identificación con la persona necesitada. Esto se logra por el acceso del socio a ciertas experiencias vividas por los necesitados. La identificación con los intereses de la clase inferior es sobre todo experimentar la identidad de clase del otro o experimentar la relación con el socialmente diferente. Lo importante es el acceso experiencial a la comprensión de "el otro", a sentir sus condiciones de vida en la propia carne. El proceso es sobre todo estético (entendiendo por tal "el gusto", "el sentir"). Esta igualación con el otro por la estética da un papel de gran peso al "sensorismo" o "sensacionismo", que se manifiesta en un lenguaje psicologista y afectivo. Con el fin de experimentar y conocer la realidad, se organizan "experiencias" que acercan a la misma ("visitas" a espacios marginales, viajes al países empobrecidos) o montan emulaciones de aquel estilo de vida (campos de trabajo, etc.). En ocasiones los individuos pasan tiempos compartiendo las condiciones de vida de los obreros o de los excluidos trabajando en sus mismas ocupaciones. Los resultados de todas estas inserciones y "experiencias" es un "enriquecimiento" del yo sin alterar sus intereses materiales. Estas asociaciones caen en el "consumismo de la marginación" haciendo "turismo social" o "safaris solidarios" (en los que vas a "ver" pobres y sentir cómo viven tal como un espectador se acerca a un espectáculo). Muchas asociaciones, sin asumir únicamente este modelo, caen en esta estrategia. Es general en asociaciones que tienen entre sus fines procesos pedagógicos de formación excepto el modelo de educación obrerista.

3. La estrategia contraconsumista. Hay asociaciones que tienen conciencia de su participación en los mecanismos que causan la desigualdad, y establecen las diferencias sobre todo en los niveles de consumo. Adoptan políticas de austeridad que les hagan llevar una vida más sencilla de forma que no resulte tan ostentoso su nivel económico. Parte del ahorro puede que se dedique a donarlo a instituciones de solidaridad. A veces es un simple ejercicio de ascetismo. En algunas asociaciones, de carácter conservador y formadas por pequeños burgueses, la estrategia material pasa por una reorientación del consumo procurando practicar el contraconsumismo. Las medidas caritativas no suponen necesariamente asumir la defensa de intereses ajenos sino son acciones de carácter sobre todo expresivo comprendidas como un medio para "superarse" o mejorar moralmente y "dar testimonio".
4. La estrategia personalista. La estrategia que más asociaciones adoptan es la personalista. En un cálculo que hemos hecho, el 45% del tejido asociativo de jóvenes participa de este modelo. Parte de una visión no estructural de las necesidades sino sobre todo de la compasión de ver individuos que sufren y a lo que se trata de ayudar por diversos modos. o que prima en esta estrategia es sobre todo la necesidad del otro frente a planteamientos más globales. Precisamente lo característico es la ausencia de una reflexión sobre las causas estructurales del sufrimiento y las necesidades. Se potencian todas las actividades de proximidad al otro, principalmente encauzado a través del papel del voluntariado. El encuentro con el otro y la alteración del modo de relacionarse normalmente, suelen llevar a una reconstrucción de la identidad del sujeto y al establecimiento de intereses comunes con la persona necesitada. Las principales actividades son el acompañamiento del otro dialogando o haciendo cosas juntos, y la participación en procesos de rehabilitación dedicando trabajo o donando recursos para que pueda participar.
5. La estrategia claustral. Hay asociaciones con conciencia de la desigualdad, de su participación y de la necesidad de defender los intereses materiales de los sujetos frágiles. Pero rechazan la participación en ciertas esferas de lo público. En muchas asociaciones hay repugnancia a la acción en campos públicos que no se consideran tan "idóneos" tal como son la política o el mercado (el poder, en general). Se incita a que los afiliados "se metan" en "campos limpios" que sean "más humanos" o "más cristianos" tales como la enseñanza, la rehabilitación, la sanidad, las "ONG's", etc. La gente que toma parte en esas "zonas limpias" es señalada como ejemplares mientras que aquellos que asumen un lugar en una "zona tabú" son juzgados como desafortunados o mediocres. Parece que a muchos les importara más parecer justos que lograr justicia. Hemos denominado a esta estrategia "claustral" porque el cristiano crea un nuevo claustro monacal exclusivo formado por circuitos nominalmente "solidarios" y "humanos", estigmatizando el "mundo perverso" fuera del monasterio social. Se tiene la firme convicción de que quien se "meta" en las estructuras de poder acabará corrompido y que no va a poder cambiar nada. Esas acusaciones se atenúan si la persona que participa en esos "campos tabú" exhibe signos expresivos de su contracultura para manifestar su proyecto solidario. Pero como la gente tiene que sobrevivir al final casi todo el mundo (menos unos presuntamente privilegiados que trabajan en ONG's) acaba en "el sistema": eso obliga a llevar una doble vida que reduce la estrategia material solidaria a una actividad de tiempo libre.

6. La estrategia despótica. En la pequeña burguesía y en algunos sectores de clase media alta radicalizada hay un conflicto entre tres modelos de estrategias emancipatorias. La primera es el despotismo solidario donde la asociación practica operaciones de mejora de las condiciones materiales de vida de clases inferiores sin establecer colaboración con los destinatarios. Son los "paracaidistas" o "paternalistas" que van a lugares donde hay necesidad a realizar aquellos proyectos que ellos creen que se necesitan. Los métodos suelen ser proyectos unilaterales ubicados en barrios, fundaciones, ONG's, etc. Intencionalmente se defienden los intereses de otros pero sin establecer la más mínima colaboración. La formulación parece ser "todo para los pobres pero sin los pobres", en una actualización del "despotismo ilustrado" como "despotismo humanitario". Los progresos de liberación que resultan de esta estrategia suele llevara acarreados la hipoteca a otras cadenas fruto del paternalismo.
7. El funcionalismo emancipatorio. La otra estrategia fuerte en debate es el funcionalismo emancipatorio por el que la persona, individual o social, busca a través de sus funciones sociales la defensa de los intereses de la clase trabajadora y las infraclases. El individuo se inserta en los centros de decisión para influir en las mismas en la dirección de la defensa de los intereses de los frágiles. El cauce principal es la profesión. La caridad no se ve como una actividad de tiempo libre sino como una constante: no se ve como un "campo de misión" sino como "un criterio de discernimiento" para cualquier campo de actividad. El otro cauce es la política en la que, desde las posiciones sociales que se heredan, se trata de transformar la realidad. Este funcionalismo cuenta a veces con experiencias de interacción con los destinatarios de la estrategia solidaria (a través del voluntariado) o con ciertos desclasamientos parciales (con una adecuación del propio estilo de vida al nivel de vida de aquellos a quienes se desea beneficiar) que acercan al individuo a la comunión con el otro.
8. La estrategia unitiva. La última estrategia es la emancipación unitiva por el que individuos o colectivos se desclasas (rebajan su posición económica, su estilo de vida o establecen comuniones políticas) para formar cuerpo con personas de menor clase y desde esa unión inician una defensa de intereses que son comunes, no ajenos. Es resultado del planteamiento de la pregunta "A quién vamos a unir nuestra historia". Lo característico de este modelo es la unión de ciertos aspectos o todos los posibles al modo de vida de aquellos que eran antes los destinatarios y ahora son compañeros. Estas estrategias unitivas suelen generar "zonas liberadas" en las que desde una nueva sociabilidad se crean nuevos sujetos colectivos alternativos al sujeto hegemónico que domina la comunidad política.

Una síntesis más global que combine la identidad de clase y las estrategias materiales, de autodefensa o alteradas, concluye cinco modelos de conciencia de clase:

1. Modelo patrimonial o de autodefensa burguesa. Es una autodefensa a través de la reivindicación expresa de sus intereses o por la anulación de la legitimidad de cualquier estrategia clasista o secular. Promueve ideologías centristas o de la mitad donde todas las diferencias se anulan de forma armonista, defiende la solidaridad corporativa entre los miembros de la asociación y generaliza una escala de valoración desde el angelismo. Su relación con las otras clases es despótica. Como en el resto de los modelos está presente el paquete estratégico de donación, asistencialismo y fetichismo, al que vamos a llamar "hucha y visita".

2. El escapismo popular tiene un repertorio de estrategias muy similar al modelo de autodefensa burgués a diferencia de la ausencia de toda autodefensa. Por lo demás, insiste en las "sociovisiones" anticlassistas, en la autoayuda corporativa y, característicamente, en el fatalismo. Tanto el modelo de autodefensa burguesa como el modelo de escapismo popular coinciden en la práctica del despotismo en su relación con las clases más desfavorecidas.
3. El tercer tipo es el modelo rehabilitador, de raíz en el modo contradictorio, cuya estrategia, además del omnipresente paquete de "hucha y visita", recurre a dos modos complementarios: nos encontramos las estrategias negativistas junto con las soluciones experiencial y rehabilitadora. Es decir, soluciones que pasan por la autoconstrucción de la propia identidad y la dedicación a la reconstrucción de otros individuos.
4. El modelo solidario funcional de los profesionales (funcionalismo emancipatorio) y los marginalistas (desclasamiento unitivo) practica la autodefensa de sus posiciones y cualificaciones junto con un aprovechamiento de sus recursos para la defensa de los intereses de las clases más frágiles, acompañado de signos de desclasamiento.
5. El modelo de autodefensa popular o emancipatorio popular se combina con alteridad y desclasamiento en defensa de los intereses de los más débiles de la comunidad social.

En un intento de cuantificar de forma gruesa la participación en los modelos de conciencia de clase, vamos a establecer su correspondencia con las asociaciones plurilocales y transversales. En total se trata de un contingente de socios que tiene su mínimo en 15.947 personas y el máximo en 22.796. De esa cantidad, entre 2475 y 3204 están en la opción de autodefensa burguesa; entre 7.208 y 10.394 en la rehabilitadora; la funcional está formada por un contingente de socios que oscila entre 1.041 y 1.543 individuos; la autodefensa popular tiene 4.020 o 5.124 afiliados; y, finalmente, el escapismo popular cuenta con un registro que va de 1.203 a 2.531 socios. En resumen, el modelo de autodefensa burguesa supone un 14% o 15% de la zona civil asociada; el modelo rehabilitador el 45% o 46%; el modelo funcional el 7%; el modelo de autodefensa popular el 23% o 25%; y por último el modelo escapista popular oscila entre el 7% y el 11%. El dominio del modelo rehabilitador explica la expansión de los voluntariados de marginación de ayuda a personas en situaciones de exclusión o minusvalía, junto con la baja implicación en partidos políticos y asociaciones políticas, así como el exilio del siglo económico.

13. Las oportunidades de las asociaciones en la sociedad civil asimétrica.

La observación de las asociaciones civiles de sentido religioso católicas de jóvenes en Madrid entre 1982 y 1997 llevan a la conclusión de que el asociacionismo es una figura corporada que se forma a partir de la similitud interna de los sujetos pero que es capaz de generar diferencias funcionales de carácter clasista entre sus miembros a través de la segregación intrasociativa y hacia el resto de la comunidad local por los mecanismos de exclusión de la pertenencia. Esas prácticas llevan a que entre las similitudes, buscadas o no intencionadas, la condición de clase comunitaria sea un factor tan importante que genera condiciones de homoclasismo y establece correspondencias culturales entre las asociaciones y la subcultura de clase a que pertenece el sector dominante de la entidad. En esa situación la clase comunitaria opera sobre la morfología

de la asociación afectando a las propias oportunidades de fundación y desarrollo de dichos grupos corporados. Las tasas desiguales de asociatividad, multiafiliación, acceso al liderazgo y la excluyente disposición de capitales sociales y humano, acentúan la asimetría entre individuos en su capital asociativo (tanto cuantitativamente como en la forma de éste) según la clase comunitaria y entre asociaciones según su morfología y posición corporativa en la estratificación social de la comunidad. En cuanto al plano asociativo, una figura crucial en la comunidad política, la sociedad civil es asimétrica.

Las narraciones por las que las asociaciones dan cuenta de su identidad corporativa y con las que suscitan ciertas pautas de sentido en los asociados, no sólo están relevantemente relacionadas con la capacidad recursiva de la asociación y la capacidad de generar afiliaciones, sino que sitúan al grupo corporado ante la elección de una identidad de clase comunitaria (corporativa e inducida a los socios) y la decisión de una estrategia material. La conciencia de clase aparece como una pieza central en el destino de la acción corporada y viabilidad de las asociaciones en el seno de la realidad de una sociedad civil asimétrica. Las asociaciones religiosas, participando atravesadas por esa asimetría, se encuentran en el dilema, latente o manifiesto, de optar por estrategias reproductoras de la estratificación vigente o contraculturas solidarias de transformación social eligiendo entre vías de funcionalismo emancipatorio o desclasamiento unitivo.

EXODUCCIÓN. Un programa de democratización del asociacionismo.

Al igual que la introducción inicia a la comunidad en el texto, la exoducción es la salida de la investigación hacia la comunidad desde la que originalmente se generó.

La investigación que hemos realizado tuvo unas intenciones claras de las que hemos dado cuenta en la introducción: transparentar la realidad poniendo de manifiesto la desigualdad asociativa de una sociedad civil que es asimétrica, y conocer los mecanismos más urgentes, universales y multiplicadores para promover la participación asociativa de los más frágiles que procure su emancipación y posibilite el sentido.

Tras una investigación tan exhaustiva como la que hemos realizado, hay una correspondencia con un programa que tiene claros los destinatarios y sus necesidades, los objetivos generales, las líneas de acción y las medidas operativas específicas para hacerlas efectivas. Este programa se concreta en dos órbitas: una más particular que es el asociacionismo seglar en la Iglesia católica y otra órbita más general que es el asociacionismo ciudadano en la esfera pública.

En esta exoducción tan sólo queremos apuntar las líneas fundamentales de dicho plan. El programa de asociacionismo que proponemos va más allá de la justicia distributiva que busca la igualdad de oportunidades; apuesta por un programa de interdependencia que profundice la solidaridad comunitaria. En correspondencia casi exacta con las conclusiones de esta tesis, hemos descubierto que las líneas de acción más urgentes, universales y multiplicadoras son las siguientes:

1. Abrir espacios de sentido para generar procesos de socioanálisis barriales que hagan emerger el asociacionismo sumergido.
2. Transferir a las asociaciones recursos infraestructurales y estructurales para dotarse escalas que las homologue a la asociación convencional burguesa. Habilitar los espacios civiles e institucionales en que pueden participar asociaciones para que accedan asociaciones de formatos diferentes a los convencionales.
3. Promoción de la asociatividad discriminando positivamente a los sectores populares, especialmente, por orden de prioridad, entre jóvenes, mujeres y mayores.
4. Transparencia y publicidad de la vida interna de las asociaciones. Auditorías de democracia interna a las asociaciones sujetas a derecho público y canónico o a reconocimiento de comunidades cohesionadas. Negociación con las asociaciones para internalizar principios de apertura de canteras, colaboración pluriclasal y universalidad.
5. Capitalizar las asociaciones frenando el acceso desigual a capital informativo, capital organizacional y capital político. Promover itinerarios educativos de asociacionismo y participación social.

6. Políticas de dotación de infraestructuras materiales (locales, movilidad geográfica y comunitaria, y recursos de comunicación) a asociaciones populares, condicionadas a la demanda gradual de participación asociativa.

7. Promoción de organismos especializados (administración, fundaciones, equipos, asociaciones, etc.) y colaboraciones con diversas instituciones (universidad, empresas sociales, editoriales, etc.) para la investigación y desarrollo de narraciones asociativas, y de medios para la comunicación de los acontecimientos asociativos atendiendo como destinatario preferencial al sector popular.

8. Políticas agresivas de dotación de promotores asociativos en los entornos populares.

9. Aumentar la oferta de formación de narradores asociativos para los afiliados de las asociaciones.

10. Incentivar la formación de redes interasociativas y la colaboración de las asociaciones primarizadas y las asociaciones en general, con distintas instituciones bajo diversas figuras de cooperación (desarrollar las figuras de convenio, partenariado, etc.).

11. Potenciar habilidades de análisis y participación política de afiliados y asociaciones.

12. Potenciar formas de comunión de intereses y habilidades de colaboración solidaria de las asociaciones con las partes más olvidadas y heridas del cuerpo social, con el fin de formar sujetos sociales emancipatorios.

En síntesis, es un programa de democratización por la solidaridad y participación con tres grandes líneas de acción:

1. Espacios de sentido para generar transparencia y corporación en base a la similitud de la solidaridad universalista.

2. Igualdad de oportunidades de participación asociativa en la sociedad civil.

3. Promoción de recursos narrativos que generen políticas de emancipación y políticas de sentido.

Cauce operativo de esa línea de transparencia ha querido ser esta tesis que cree haber hecho un poco más útil a su autor y ahora sólo quiere ser útil para los demás.

Barrio de Manoteras, Madrid, otoño de 1998

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agramonte, R.D. (1965): "Principios de sociología", Editorial Porrúa, México.

Aguiar, F. (comp.) (1991): "Intereses individuales y acción colectiva", Editorial Pablo Iglesias, Madrid.

Aguirre, L. y Rubio, J. (1998): "Economía de comunión", Ciudad Nueva, A.40, no.340, febrero 1998:19-23.

Agulhon, M. y Bodiquel, M. (1981): "Les associations au village", Le Paradou, Hubert Nyssen.

Alarcón Caracuel, M.R. (1975): "El derecho de asociación obrera en España (1839-1900)", Ediciones de la Revista de Trabajo, Madrid.

Alberich, T. (1992): "La crisis de los movimientos sociales y el asociacionismo de los años noventa", ponencia presentada en el Congreso Internacional de Movimientos Sociales, Madrid.

Alberich, T. (1994): "Aspectos cuantitativos del asociacionismo en España", Documentación social, no.94, enero-marzo 1994:53-74.

Alfárez Callejón, G. (1974): "Asociaciones, partidos y acción política", Editora Nacional, Madrid.

Alonso, L.E. (1998): "La mirada cualitativa en sociología. Una aproximación interpretativa", Editorial Fundamentos, Madrid.

Alvarez Bolado, A. (1976): "El experimento del nacional-catolicismo", Edicusa, Madrid.

Alvarez Junco, J. (1994): "Movimientos sociales en España: del modelo tradicional a la modernidad postfranquista", en Laraña, E. y Gusfield, J. (1994): 413-442.

Alvarez de Morales, A. (1974): "Las hermandades, expresión del movimiento comunitario en España", Universidad de Valladolid, Valladolid.

Andrade, C.G. (1990): "Movimientos y compromiso social", Misión Abierta, no.3, mayo 1990:62-73.

Anónimo (1982-1989 A): "Nuestra amistad", documento interno memografiado en Madrid.

Anónimo (1982-1989 B): "Escuela de comunidad", documento interno memografiado en Madrid.

Anónimo (1982-1989 C): "El sentido religioso", documento interno memografiado en Madrid.

- Aparicio, R. y Tornos, A. (1995): "¿Quién es creyente en España hoy?", PPC Editorial, Madrid.
- Aranguren, J.L. (1994): "La religión, hoy", en Díaz-Salazar, R.; Giner, S. y Velasco, F. (eds.) (1994):21-37.
- Arocena, J. (1994): "Políticas sociales desde la sociedad civil", Universidad Católica del Uruguay, Prisma, no.3, 1994:21-36.
- Axelrod, M. (1956): "Urban Structure and Social Participaton", American Sociological Review, vol.21, febrero 1956:13-18.
- Ayuntamiento de Zaragoza (1990): "El asociacionismo juvenil en Zaragoza", Servicio de Juventud del Ayuntamiento de Zaragoza, Zaragoza.
- Aznar, M. (1990): "Sobre la pretendida graciabilidad de la beneficencia", Boletín del CEBS, no.23.
- Azúa, P. (1989): "Organizaciones voluntarias e intervención social", Acebo, Madrid.
- Babchuk, N. y Gordon, C.W. (1959): "A typology of voluntary associations" en American Sociological Review, Vol.24, No.1, febrero 1959:22-29.
- Babchuk, N. y Thompson, R.V. (1962): "The voluntary associations of negroes", en American Sociological Review, Vol.27, No.5, octubre 1962:647-655.
- Babchuk, N. y Booth, A. (1969): "Voluntary association membership: a longitudinal analysis", en American Sociological Review, Vol.34, No.1, febrero 1969:31-45.
- Banton, M. (1968): "Asociaciones voluntarias: aspectos antropológicos", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Aguilar, Madrid, 1974.
- Barber, B. (1949): "'Mass Apathy' and Voluntary Social Participation in the United States", en Gouldner, A.W. (ed.) (1950): "Studies in Leadership. Leadership and democratic Action", Nueva York, 1950.
- Barber, B. (1957): "Estratificación social. Un análisis comparativo de la estructura y del proceso", Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1964.
- Barger, J.W. (1930): "The rural community clubs in Montana", University of Montana Press, Montana.
- Barth, K. (1946): "Comunidad cristiana y comunidad civil", Selecciones de Teología, vol.10, no.38:85-95.
- Baudrillard, J. (1968): "El sistema de los objetos", Editorial Siglo XXI, México, D.F., 1994.

- Bayes, R. (1965): "Los ingenieros, la sociedad y la religión", Editorial Fontella, Barcelona.
- Beaud, P. (1984): "La société de la connivence. Medias, médiations y classes sociales", Aubier Montaigne, París.
- Bell, W. y Force, M.T. (1965): "Urban Neighbourhood (U.S.A.) and Participation in Formal Associations", *American Sociological Review*, vol.21, no.1 (febrero 1965): 25-34.
- Bell, W. y Force, M. (1956): "Social structure and participation in different types of formal associations", *Social Forces*, no.34: 345-350.
- Bellah, R. y otros (1985): "Hábitos del corazón", Editorial Alianza, Madrid, 1989.
- Bellah, R.; Sullivan, W. y otros (1992): "The Good Society", Alfred A. Knopf, Nueva York.
- Benito, L. (1990): "Iniciativa social y Estado", INTRESS, Barcelona.
- Berger, P.L. (1968): "Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural", Herder, Barcelona.
- Bermejo, L. (1996): "Dejad sitio a la familia", *Ciudad Nueva*, a.38, no.325, octubre 1996:14-15.
- Bernstein, B. (1971): "Clase, códigos y control", Ediciones Akal, Madrid, 1989.
- Betés, L. y Sarriés, L. (1978): "Sociología", Editorial Verbo Divino, Estella.
- Biagioni, M.C. (1997): "Protagonistas de un verdadero desarrollo", *Ciudad Nueva*, a.39, no.333, junio 1997:12-23.
- Bilbao, A. (1993): "Obreros y ciudadanos. La desestructuración de la clase obrera", Editorial Trotta, Madrid, 1995.
- Birou, A. (1959): "Sociología y religión", Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964.
- Birou, A. (1964): "Léxico de sociología", Estela, Barcelona.
- Bogdan, T. Y Taylor, S.J. (1975): "Introducción a los métodos cualitativos de investigación", Ediciones Paidós, Buenos Aires.
- Bonachela Mesas, M. (1983): "Caracteres y funciones de las asociaciones voluntarias en las democracias occidentales: notas específicas entre las elites andaluzas", Editorial Mezquita, Madrid.
- Bonhoeffer, D. (1930): "Sociología de la Iglesia. Sanctorum Communio", Ediciones Sígueme, Salamanca, 1969.

- Bonnet, S.; Poulat, E. y Seguy, J. (1962): "Eglises, sociétés industrielles y classes sociales", *Année Sociologique*, no.3, 1962:45-72.
- Borobio, D. (1990): "Pedagogía de la fe e iniciación cristiana en los diversos movimientos", *Misión Abierta*, no.3, mayo 1990:49-61.
- Bottomore (1954): "Social Stratification in Voluntary Organizations", en Glass, D.V. (1954):349-382.
- Bottomore, T. (1964): "Elites y sociedad", Talasa Ediciones, S.L., Madrid, 1995.
- Boudon, R. (1968): "Para qué sirve la noción de estructura", Aguilar, Madrid, 1972.
- Bourdieu, P. (1979): "La Distinción", Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1988.
- Bourdillon, A.F.C. (1945): "Voluntary Social Services", Methuen, Londres.
- Bravo, J.. (1990): "¿De dónde vienen movimientos?", *Misión Abierta*, no.3, mayo 1990:24-36.
- Brenton, M. (1985): "The voluntary sector in british social services", Longman, Londres.
- Bressan, V. (1961): "La structure sociale d'une paroisse urbaine", The Holy Ghost and Ts. Stephen, Londres.
- Broncano, M.C. y Carmona, J. (1994): "¿Por dónde anda hoy el asociacionismo en Andalucía?", *Documentación Social*, no.94, enero-marzo 1994:157-176.
- Bru, M.M. (1994): "La Iglesia y los pobres", *Ciudad Nueva*, a.36, no.298, abril 1994:38-39.
- Bruneau, Ch. (1986): "Associations y pouvoir public", *Cahiers de l'animation*, no.55 :5-19.
- Buceta, L. (1966): "La juventud ante los problemas actuales", Doncel, Madrid.
- Caffarena (1975): "Introducción a 'Dios y la ciudad'" en Rahner y otros (1975).
- Caínzos, M.A. (1989): "Clases, intereses y actores sociales: un debate posmarxista", *REIS*, No.46:81-99.
- Camara, H. (1968): "Un programa de acción para el subdesarrollo", *Cuadernos para el Diálogo*, no.63:31-34.
- Campá i Ferrer, X. (1992): "Aproximación al concepto de O.N.G."
- Camps, V. (1996): "El malestar de la vida pública", Grijalbo, Barcelona.
- Canteras, A. (1992): "Jóvenes y sectas: un análisis del fenómeno religioso-sectario en España", Ministerio de Asuntos Sociales, Madrid.

Carabaña, J. (1994): "Educación y diversidad de clases sociales", en Fernández Palomares, F. y Granados, A. (co.): "Sociología de la educación. Viejas y nuevas cuestiones", Editorial Clave, Málaga, 1994.

Carabaña, J. (ed.) (1995): "Desigualdad y clases sociales", Visor-Argentaria, Madrid.

Carabaña, J. y De Francisco, A., (comp.) (1993): "Teorías contemporáneas de las clases sociales", Editorial Pablo Iglesias, Madrid.

Carrasco, J.G. (1970): "Los clubs juveniles", Ediciones Sígueme, Salamanca.

Carrasco, L. (1997): "Habría pan para todos pero...", Ciudad nueva, a.39, no.329, febrero 1997:14-15.

Carrier, H. (1960): "Psico-sociología de la afiliación religiosa", Editorial Verbo Divino, Estella, 1965.

Carrier, H. y Pin, E. (1967): "Ensayos de sociología religiosa", Editorial Razón y Fe, Madrid, 1969.

Casado, D. (1989): "Organizaciones sociovoluntarias e intervención social", Acebo, Madrid.

Casado, D. (1991): "Las organizaciones voluntarias en cinco países europeos" en (1991): "Organizaciones voluntarias en Europa", Acebo, Madrid.

Casado, D. (1992): "Organizaciones voluntarias en España", Editorial Hacer, Madrid.

Casero Echeverry, J. (1994): "Guía práctica para la organización y gestión de asociaciones", Universidad de Valladolid y Junta de Castilla-León, Valladolid.

Castells, J.M. (1973): "Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965). Un estudio jurídico-administrativo", Taurus Ediciones, Madrid.

Castells, M. (1973): "Movimientos sociales urbanos", Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1974.

Castells, M. (1983): "La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos sociales urbanos", Alianza Editorial, Madrid, 1986.

Cavallaro, R. (1972): "Albert Meister e la sociologia delle associazioni (note sulle strutture associative formali a la partecipazione sociale)", Sociologia, No.2, Anno.VI, mayo 1972: pp. 162-172.

CEMIC (1988): "Características de los 21 distritos resultantes de la reestructuración territorial del municipio de Madrid", vol.3.

CEMIC (1991): "Encuestas sobre formas de vida de la población madrileña", documento de trabajo no.35 ("La ocupación del tiempo libre. Las relaciones sociales y el asociacionismo"), Ayuntamiento de Madrid, Madrid.

Centro de Investigaciones Sociológicas (1981): "Encuesta sobre sistema de valores", CIS, Madrid.

Centro de Investigaciones Sociológicas (1984): "Iglesia, religión y política", REIS, no.27.

Cesareo, V. (1976): "Associazionismo volontario", en Bobbio, N. y Matteuci, N. (1976): "Dizionario di politica", Unione Tipografico Editrice Torinese, Turín: 62-65.

Chambers, R.C. (1954): "A Study of Three Voluntary Organizations", en Glass, D.V. (1954):383-406.

Chapin, F.S. (1929): "Extra-curricular activities at the University of Minnesota", University of Minnesota Press, Minnesota

Chapin, F.S. (1957): "Social institutions and voluntary associations", en Gittler, J.B., ed. (1957): Review of Sociology: analysis of a decade, Nueva York: p.261.

Cigler, A.J. y Loomis, B.A. (1983): "Grupos de interés", Editorial Fraterna, Buenos Aires, 1988.

Codinachs, P. (1990): "Los nuevos movimientos eclesiales como fenómeno social", Misión Abierta, no.3, mayo 1990:39-48.

Cohen y Arato (1992): "Civil Society and Political Theory", MIT, Cambridge, 1994.

Colectivo de "Los Trescientos" curas en Madrid (1992): "Resultados d la consulta al clero de Madrid 1992", memografiado, en Madrid.

Coleman, J. (1990): "Foundations of social theory", Harvard University Press, Harvard.

Collins, R. (1979): "La sociedad credencialista. Sociología histórica de la educación y la estratificación" Akal, Madrid, 1989.

Comblin, J. (1983): "Os 'movimentos' e a pastoral latinoamericana", Revista Eclesiástica Brasileira, 1983, No.43, Fasc.170:227-262.

Comblin, J. (1992): "La esperanza de volver a empezar", entrevista a Comblin de José Ventero en Misión Abierta, diciembre 1992: 6-9.

Comes, J.A. (1972): "Cinco militantes opinan...", Pastoral Misionera, a.8, no.2-3, mayo-agosto 1972:18-28.

Comes, J.A. (1975): "Encuentro nacional de pastoral obrera", Pastoral Misionera, a.11, no.5, agosto-septiembre 1975:35-41.

Comes, J.A. (1980): "Crónica de una historia apasionante", *Pastoral Misionera*, a.16, no.4-5, mayo-junio 1980:285-297.

Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal (1966): "La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio", en *Documentos colectivos del Episcopado español (1870-1974)*, BAC, Madrid, 1974: 370-403.

Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal (1973): "Comunicado sobre el caso Añoveros", en *Documentos de la Conferencia Episcopal Española*, BAC, Madrid, 1984: 287.

Comte (1851-1854): "Système de politique positive ou traité de sociologie", L. Mathias, París.

Comunidades Cristianas Populares (1996): "Propuesta para renovar la utopía", *Comunidades Cristianas Populares*, Madrid.

Conferencia Episcopal (1972): "Orientaciones sobre el apostolado seglar", en *Documentos colectivos del Episcopado español (1870-1974)*, BAC, Madrid, 1974: 493-520.

Conferencia Episcopal (1973): "Sobre la Iglesia y la comunidad política", en *Documentos colectivos del Episcopado español (1870-1974)*, BAC, Madrid, 1974: 520-554.

Consejo de Laicos de la Archidiócesis de Madrid (1993): "Boletín para la Misión", Consejo de Laicos, Madrid.

Cordes, P.J. (1989): "Los nuevos movimientos eclesiales", *Pastoral Misionera*, no.164:56-65.

Cuco, J. (1991): "El quotidiana ignorat. La trama associativa valenciana", Ed. Alfons el Magnanim, Valencia.

Cuco, J. (1992): "Vida asociativa", en García Ferrando, M. (coord.) (1992): "La sociedad valenciana de los noventa", Alfons el Magnanim - Generalitat Valenciana, Valencia: 241-285.

Cuevas, J. y Domínguez, F. (1975): "Eucaristías centradas en la vida y acción de los jóvenes", *Pastoral Misionera*, a.11, no.6, agosto-septiembre 1975:10-18.

Cursillistas de Cristiandad (1972 A): "Problemas de los Cursillos de Cristiandad", *Vida Nueva*, 972:1895.

Cursillistas de Cristiandad (1972 B): cartas de Juan Riu Izquierdo, M.A. Bruzuela (y otros remitentes) y J.J. Camarero (y otras firmas). *Vida Nueva*, 1972:215-2116.

Curtis, J. (1971): "Voluntary associations joining: a cross-national comparative note", *American Sociological Review*, vol.36, no.5, octubre 1971:872-880.

Dahrendorf, R. (1958): "Homo sociologicus", Akal, Madrid, 1975.

Danneels, G. y Walgrave, J.H. (1971): "Los pequeños grupos en la Iglesia", Vida Nueva, 1972:1343-1351.

De la Riva, F. (1991): "Realidad del asociacionismo hoy", El Nudo de la Red, No.13, marzo 1991, Madrid: 18-19.

Delegación/Coordinación Nacional Salesiana de Pastoral Juvenil (1996): "Propuesta educativo-pastoral de las escuelas salesianas de tiempo libre y animación socio-cultural", Centro Nacional Salesiano de Pastoral Juvenil, Madrid.

Delegación Diocesana de Pastoral de Juventud (1996): "Proyecto marco de pastoral con jóvenes", Archidiócesis de Madrid, Madrid.

Delegación Nacional Salesiana de Pastoral Juvenil (1988): "La propuesta educativa de los Oratorios y Centros Juveniles Salesianos", Delegación Nacional Salesiana de Pastoral Juvenil, Madrid.

Demerath III, N.J. (1961): "Social Class in American Protestantism", Rand McNally, Chicago, 1965.

De Nicolo, G. (1985): "Asociacionismo juvenil y asociacionismo eclesial", Misión Joven, no.97-98, febrero-marzo 1985:97-123.

Díaz-Salazar, R. (1981): "Iglesia, dictadura y democracia", HOAC, Madrid.

Díaz-Salazar, R. (1988): "El capital simbólico", Ediciones HOAC, Madrid.

Díaz-Salazar, R. (1990): "¿Todavía la clase obrera?" HOAC, Madrid.

Díaz-Salazar, R. (1991): "El proyecto de Gramsci", Editorial Anthropos-HOAC, Madrid.

Díaz-Salazar, R. (1997): "El cristianismo, signo en el tiempo", Iglesia Viva, no.192, noviembre-diciembre 1997:13-27.

Díaz-Salazar, R. y Giner, S. (comps.) (1993): "Religión y sociedad en España", Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

Díaz-Salazar, R.; Giner, S. y Velasco, F. (eds.) (1994): "Formas modernas de religión", Alianza Editorial, Madrid.

Díaz-Salazar, R. (1997): "El cristianismo, signo en el tiempo", Iglesia Viva, no.192, noviembre-diciembre 1997: 13-27.

Dicasterios de la Pastoral Juvenil (1996): "Espiritualidad Juvenil Salesiana", FMA-SDB, Roma.

Documentación Social (1993): "Mundo Asociativo", Documentación Social, no.94.

- Domínguez, J. (1979): "IV Encuentro de Comunidades Cristianas Populares", Pastoral Misionera, a.15, no.7, octubre-noviembre 1979:608-609.
- Dotson, F. (1951): "Patterns of Voluntary Association Among Urban Working-Class families", American Sociological Review, no.16 (1951): 687-693.
- Dotson, F. (1953): "A Note on Participation in Voluntary Associations in a Mexican City", American Sociological Review, vol.18, no.4 (agosto 1953): 380-387.
- Douglas, M. (1996): "Cómo piensan las instituciones", Alianza Editorial, Madrid.
- Dumazedier, J. y Guinchat, C. (1962): "Associations volontaires y de loisir. Essai bibliographique", en Centro Sociale, vol.7, no.10.
- Dumont, F. (1963): "Recherches sur les groupements religieux", Social Compass, vol.10, no.2, 1963:171-191.
- Duocastella, R. (1957): "La práctica religiosa y las clases sociales", Arbor, vol.38, no.144, 1957:375-397.
- Duocastella, R. (1965): "Cómo estudiar una parroquia", Editorial Nova Terra, Barcelona.
- Durán Heras, M.A. (1970): "Los universitarios opinan", Editorial Almena, Madrid.
- Echarren Ystúriz, M.R. (1990): "Veinticinco años en la vida de la Iglesia española", en Instituto Superior de Pastoral (1990):27-78.
- Eder, Klaus (1993): "The new politics of class. Social movements and cultural dynamics in advanced societies", Sage Publications, Londres.
- EDIS (1980): "Ocio y vida cotidiana de la juventud trabajadora", Popular, Madrid.
- EDIS (1982): "El asociacionismo cultural en España", inédito.
- EDIS (1985): "La Juventud en Madrid 1985", EDIS, Madrid.
- EDIS (1991): "Vicálvaro. Realidad social y necesidades de la población", memografiado.
- Editorial (1991): "El realismo de la Doctrina social", Litterae Communionis, no.4, junio 1991:1.
- Elzo, J. Y otros (1994): "Jóvenes españoles 94", Fundación Santa María, Madrid.
- Equipe del CLU (1987): "Comunión es Liberación", documento interno memografiado en Madrid.

- Escalera Reyes, J. (1990): "Sociabilidad y asociacionismo. Estudio de antropología social en el aljarafe sevillano", Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla.
- Estruch, J. (1972): "La innovación religiosa", Ariel, Barcelona.
- Estruch, J. (1994): "Sanos y pillos. El Opus Dei y sus paradojas", Herder, Barcelona.
- Etzioni, A. (1964): "Moderns organizations", Prentice-Hall, inc., Englewood Cliffs, New Jersey.
- Etzioni, A. (1965): "El difícil camino hacia la paz", Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Etzioni, A. (1968): "La sociedad activa", Aguilar, S.A. de ediciones, Madrid, 1980.
- Fairchild, H.P. (ed.) (1944): "Diccionario de sociología", FCE, México, 1949.
- Fernández, B. (1990): "Los movimientos, ¿un nuevo modo de ser Iglesia?", Misión Abierta, no.3, mayo 1990:74-87.
- Fernández García, F. (1972): "Notas para una valoración sociológica de los movimientos apostólicos organizados", Pastoral Misionera, a.8, no.3-4, mayo-agosto 1972:125-134.
- Ferree, M.M. (1994): "El contexto político de la racionalidad: las teorías de la elección racional y la movilización de recursos", en Laraña, E. y Gusfield, J. (1994): 151-182.
- Ferrucci, A. (1995 A): "Una economía para hombres nuevos", Ciudad Nueva, a.37, no.310, mayo 1995:19-25.
- Ferrucci, A. (1995 B): "Cooperativas de jóvenes", Ciudad Nueva, a.37, no.308, marzo 1995:4.
- Ferrucci, A. (1998): "Economía de comunión", Ciudad Nueva, a.40, no.340, febrero 1998:19-23.
- Fichter, J.H. (1954): "Las relaciones sociales en un parroquia urbana", Editorial Nova Terra, Barcelona, 1966.
- Floristán, C. (1976): "Fe comprometida y celebración sacramental", Pastoral Misionera, a.12, no.7, octubre 1976:70-77.
- Floristán, C. (1989): "Concilio Vaticano II: ¿Aceptación, rechazo o reconducción?", Pastoral Misionera, no.164, 1989:79-90.
- Floristán, C. (1990): "Presencia pastoral de la Iglesia en la sociedad actual", en Instituto Superior de Pastoral (1990):115-146.
- Foskett, J. (1955): "Social structure and social participation", American Sociological Review, no.20: 431-438.

- Fourier, C. (1822): "El falansterio", Editorial Intermundo, Buenos Aires, 1946.
- Francia, A. (1987): "En casa: María José Gracia", Misión Joven, no.126-127, julio-agosto 1987:31-40.
- Freeman, H.E., Novak, E. y Reeder, L.G. (1957): "Correlates of membership in voluntary associations", en American Sociological Review, Oct.1957, Vol.22, No.5:529-546.
- Fundación FOESSA (1966): "Informe sociológico sobre la situación social de España", Euramérica, Madrid.
- Fundación FOESSA (1970): "Informe sociológico sobre la situación social de España", Euramérica, Madrid.
- Fundación FOESSA (1975): "Informe sociológico sobre la situación social de España", Euramérica, Madrid.
- Fundación FOESSA (1983): "Informe sociológico sobre la situación social de España", Euramérica, Madrid.
- Fundación FOESSA (1985): "Informe sociológico sobre la situación social de España", Euramérica, Madrid.
- Fürstenberg, F. (1964): "Sociología de la religión", Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976.
- Gabinet 2000 Jove (1988): Sociedad civil y asociacionismo juvenil", 200 Jove, no.15.
- Gail Bier, A. (1980): "Crecimiento urbano y participación vecinal", Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Gallino, L. (1978): "Dizionario di sociologia", Unione Tipografico Editrice Torinese, Turin: voz "associazione".
- Gamson, W; Fireman, B. y Rytina, S. (1982): "Encounters with Unjust Authority", Homewood, Il.:Dorsey.
- García Ferrando y otros (1986): "El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación", Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- García Fonseca, M.P. y Comes, J.A. (1972): "Problemática actual y futura de los movimientos", Pastoral Misionera, a.8, no.3-4, mayo-agosto 1972:6-17.
- García Roca, J. (1984): "El quehacer de la Iglesia española en la actual situación socio-política", Iglesia Viva, no.112, 1984:325-346.
- García Roca, J. (1989): "La dimensión pública de la fe", Editorial Sal Terrae, Santander.

García Roca, J. (1994): "Solidaridad y voluntariado", Sal Terrae, Santander.

García Roca, J. (1998): "Exclusión social y contracultura de la solidaridad", Editorial HOAC, Madrid.

Gerth, H.H. y Mills, C.W. (1953): "Character and Social Structure", Harcourt, Brace y Co., Nueva York.

Giddens, A. (1992): "Modernidad e identidad del yo", Ediciones Península, Barcelona, 1997.

Giner, S. y Sarasa, S. (1993): "Religión y modernidad en España", en Díaz-Salazar, R. y Giner, S. (comps.) (1993):51-92.

Giordani, I. (1979): "La primera encíclica social", Ciudad Nueva, suplemento mensual, no.7, julio 1989:1-3.

Gist, N.P. y Fava, S.F. (1964): "Sociedad urbana", Ediciones Omega, Barcelona, 1968.

Giussani, L. (1979): "De qué vida nace Comunión y Liberación", documento interno (Comunión y Liberación 2) editado en Madrid.

Giussani, L. (1984): "En busca del rostro humano. Contribución para una antropología", Ediciones Encuentro, Madrid, 1985.

Giussani, L. (1985, 1986): "Aquél que está entre nosotros", documento interno (Comunión y Liberación 3) editado en Madrid.

Giussani, L. (1987): "La escuela de comunidad", documento interno memografiado en Madrid.

Giussani, L. (1990): "Una promesa cumplida, no una mentira", Revista 30días, no.12 (diciembre 1990):44-55.

Giussani, L. y Carrascosa, J. (1988): "Para que tengan vida", documento interno (Comunión y Liberación 5) editado en Madrid.

Gladstone, F. (1979): "Voluntary Action in a Changing World", Bedford Square Press, Londres.

Glass, D.V. (1954): "Social Mobility in Britain", Routledge y Kegan Paul Ltd, Londres. Introducción:3-28.

Goldhamer, H. (1945): "Some factors affecting participation in voluntary associations", Ph.D.Dissertations, University of Chicago.

Goldhamer, H. (1951): "Voluntary associations in the U.S.", in Hatt, P.K. y Reiss, A.J. (ed) (1951): "Reader in urban sociology", Free Press, Glencoe: 507.

Goldmann, L. (1986): "Concepciones del mundo y clases sociales", en "El hombre y lo absoluto", volumen primero, Planeta-Agostini, Barcelona:111-132.

Goldstein, S. (1968-1969): "Socioeconomic Differentials among Religious Groups in the United States", *American Journal of Sociology*, vol.74, no.6, 1968-1969:612-632.

Goldthorpe, J. et al. (1969): "The affluent worker in the class structure", Cambridge University Press, Cambridge.

González-Anleo, J. (1975): "Catolicismo nacional: nostalgia y crisis", Ediciones Paulinas, Madrid.

González Blasco, P. y otros (1989): "Jóvenes españoles 89", Fundación Santa María, Madrid.

González Blasco, P. y González-Anleo, J. (1992): "Religión y sociedad en la España de los 90", Fundación Santa María, Madrid.

González Carvajal, L. (1989): "Cristianos de presencia y cristianos de mediación", Editorial Sal Terrae, Santander.

González Rodríguez, J.J. y Arribas Macho, J.M. (1987): "La juventud de los ochenta. Estudio sociológico de la juventud de Castilla y León", Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Valladolid.

González Rodríguez, J.J. (1991 A): "Clases en las sociedades avanzadas. El caso de España", inédito, memografiado en Madrid.

González Rodríguez, J.J. (1991 B): "Formación y organización de clase", inédito, memografiado en Madrid.

Goode, E. (1966): "Class Styles of Religious Sociation", *British Journal of Sociology*, vol.19, no.1, 1968:1-16.

Graf, J.G. (1995): "Las asociaciones civiles como expresión de la sociedad civil", *La Cuestión Social*, vol.3, no.2, junio-agosto 1995:162-165.

Gramsci, A. (1916): "¿Hombres o máquinas?", en Gramsci, A. (1972):132-135.

Gramsci, A. (1920 A): "El consejo de fábrica", en Gramsci, A. (1970): "Antología", selección y notas de Manuel Sacristán, Siglo Veintiuno Editores s.a., México: 93-96.

Gramsci, A. (1920 B): "Los grupos comunistas", en Gramsci, A. (1970): "Antología", selección y notas de Manuel Sacristán, Siglo Veintiuno Editores s.a., México: 77-81.

Gramsci, A. (1920 C): "El programa de L'Ordine Nuovo", en Gramsci, A. (1970): "Antología", selección y notas de Manuel Sacristán, Siglo Veintiuno Editores s.a., México: 97-104.

- Gramsci, A. (1929): "El hombre individuo y el hombre masa", en Gramsci, A. (1970): "Antología", selección y notas de Manuel Sacristán, Siglo Veintiuno Editores s.a., México: 281-284.
- Gramsci, A. (1930 A): "La sociedad civil", en Gramsci, A. (1970): "Antología", selección y notas de Manuel Sacristán, Siglo Veintiuno Editores s.a., México: 290-291.
- Gramsci, A. (1930 B): "Dilettantismo y disciplina", en Gramsci, A. (1970): "Antología", selección y notas de Manuel Sacristán, Siglo Veintiuno Editores s.a., México: 296.
- Gramsci, A. (1931): "Estatolatría", en Gramsci, A. (1970): "Antología", selección y notas de Manuel Sacristán, Siglo Veintiuno Editores s.a., México: 315.
- Gramsci, A. (1932): "Análisis de las situaciones. Correlaciones de fuerza", en Gramsci, A. (1970): "Antología", selección y notas de Manuel Sacristán, Siglo Veintiuno Editores s.a., México: 409-421.
- Gramsci, A. (1972): "La alternativa pedagógica", Ediciones Istmo, Barcelona, 1985.
- Greeley, A.M. (1962): "Some Aspects of Interaction between Religious Groups in an Upper Middle Class Roman Catholic Parish", *Social Compass*, vol.9, no.1-2, 1962:39-61.
- Guerra, A. (1990): "El fenómeno de los movimientos eclesiales", *Misión Abierta*, no.3, mayo 1990:11-23.
- Guerrero, J.M. (1994 A): "El paro, una bomba de relojería", *Ciudad Nueva*, a.36, no.299, mayo 1994:10-13.
- Guerrero, J.M. (1994 B): "La reforma laboral", *Ciudad Nueva*, a.36, no.296, marzo 1994:16-17.
- Gusfield, J. (1994): "La reflexividad de los movimientos sociales: revisión de las teorías sobre la sociedad de masas y el comportamiento colectivo", en Laraña, E. y Gusfield, J. (1994): 93-118.
- Guth, J.L. (1983): "La política de la derecha cristiana", en Cigler y Lomis (1983):95-128.
- Gutiérrez, G. (1980): "La fuerza histórica de los pobres", Lima.
- Hagedorn, R. y Labovitz, S. (1968): "Participation in community associations and occupation :a test of three theories", *American Sociological Review*, vol.33, no.2, abril 1968.
- Hatch, S. (1980): "Outside the State: Voluntary Organisations in Three Towns", Croom Helm, Londres.
- Hauser, P.M. (1974): "La vie associative", *Informations Sociales*, no.11, 1974.

- Hausknecht, M. (1962): "The joiner", Bedminster Press, Nueva York.
- Hawley, A.H. (1966): "Ecología humana", Tecnos, Madrid, 1982.
- Hayes, M.T. (1983): "Grupos de presión: ¿pluralismo o sociedad de masas?", en Cigler y Loomis (1983):165-188.
- Hegel, G.W.F. (1921): "Principios de la filosofía del derecho", Edhasa, Barcelona, 1988.
- Helve, H. (1991): "The Formation of Religious Attitudes and World Views", Social Compass, vol.38, no.4, diciembre 1991:373-392.
- Henares, F. (1976): "Primer encuentro nacional de pequeñas fraternidades franciscanas obreras", Pastoral Misionera, a.12, no.8, noviembre-diciembre 1976:76-79.
- Herrera, R. (1994): "50º aniversario del IBM y del FMI", Ciudad Nueva, a.36, no.304, noviembre 1994:10-13.
- Hortal, A. (1991): "Moral privada y moral pública", Razón y Fe, No.224: 433-447.
- Horton, P.B. y Hunt, Ch.L. (1964): "Sociología", Ediciones del Castillo, Madrid, 1968.
- Hoult, T.F. (1958): "The Sociology of Religion", The Dryden Press, Nueva York.
- Hughes, E.C.: "Max Weber's Proposal for Sociological Study of Voluntary Association", mimeografiado. Extraído de Weber, M. (1910): "Geschäftsbericht", en Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentage, 19-22 de octubre de 1910, Frankfurt, a.M. Citado por Meister, A. (1971).
- Hunt, S.; Benford, R. y Snow, D. (1994): "Marcos de acción colectiva y campo de identidad en la construcción social de los movimientos", en Laraña, E. y Gusfield, J. (1994): 221-252.
- Hyman, H.H. y Wright, C.R. (1958): "Voluntary association memberships of american adults: evidence from national sample surveys", en American Sociological Review, Jun.1958, Vol.23:284-294.
- Hyman, H. y Wright, C.R. (1971): "Trends in voluntary associations membership of American Adults: Replication based on secondary analysis of national sample surveys", American Sociological Review, vol.36, no.2, abril 1971:191-206.
- Ibáñez, J. (1979): "Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica", Siglo XXI de España Editores, Madrid.
- Ibáñez, J. (1985 A): "Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social", Siglo XXI de España Editores, Madrid.
- Ibáñez, J. (1985 B): "Las medidas de la sociedad", Revista Española de Investigación Sociológica, no.29: 85-127.

Ibáñez, J. (1990 A): "Jesús Ibáñez. Sociología crítica de la cotidianidad urbana. Por una sociología desde los márgenes", *Anthropos, Revista de Documentación Científica de la Cultura*, no.113.

Ibáñez, J. (1990 B): "Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden", *Anthropos, Suplementos*, no.22.

Ibáñez, J. (1991): "El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden", Siglo XXI, Madrid, 1994.

Iglesia de Base de Madrid (1986): "Documento-programa I Asamblea cristianos de base de Madrid", Iglesia de Base de Madrid, Madrid.

Iglesia de Base de Madrid (1997): "Caminos de solidaridad y esperanza. IV Asamblea", Iglesia de Base de Madrid, Madrid.

Isambert, F.-A. (1962): "Christianisme y stratification sociale", *Social Compass*, vol.9, no.5-6, 1962:495-513.

Jara, R. (1987): "Momento actual del asociacionismo cristiano juvenil en España", *Misión Joven*, no.126-127, julio-agosto 1987:17-25.

Jiménez Hernández, E. (1987): "Aproximación al significado del asociacionismo juvenil", *2000 JOVE*, no.12, 1987:296-305.

Jiménez, E. y otros (1990): "Asociacionismo de jóvenes", *2000 Jove*, no.20-21, primer trimestre 1990.

Johnson, H.G. (1964): "Towards a generalized capital accumulation approach to economic development", OCDE, París.

Johnson, N. (1981): "Voluntary Social Services", Blackwell y Robertson, Oxford.

Johnston, H.; Laraña, E. y Gusfield, J. (1994): "Identidades, ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales", en Laraña, E. y Gusfield, J. (1994): 3-42.

Jóvenes en Libertad (Centro de Estudios y Documentación) (1987): "El asociacionismo juvenil en España", Consejo de la Juventud de España, Madrid.

Juan Pablo II (1982, 1984 y 1985): "Tres discursos de Juan Pablo II a Comunión y Liberación", documento interno (Documenti 11) editado en Milán.

Juan Pablo II (1988): "Christifideles Laici", Ediciones Paulinas, Madrid.

Juan Pablo II (1990): "Redemptoris Missio", Ediciones Paulinas, Madrid.

Juliá, S. (1996): "Los socialistas en la política española, 1879-1982", Taurus, Madrid.

- Kaplun, M. (1985): "El comunicador popular", Editorial Humanitas, Buenos Aires.
- Klandermans, B. (1994): "La construcción social de la protesta y los campos pluriorganizativos", en Laraña, E. y Gusfield, J. (1994): 183-220.
- Kluckhohn, C. y Kluckhohn, F. (1947): "American Culture: Generalized orientations and Class patterns", en MacIver y otros: "Conflicts of power in modern culture", Harper, Nueva York.
- Knoke, D. y Wood, J.R. (1981 A): "Organized for action: commitment in voluntary association", Rutgers University Press, New Brunswick.
- Knoke, D. (1981), "Commitment and detachment in voluntary associations", American Sociological Review, no.46:141-158.
- Kolb, J.H. y Wileden, A.F. (1927): "Special interest groups in Rural Society", University of Wisconsin Press, Wisconsin
- Komarovsky, M. (1946): "The voluntary associations of urban dwellers", American Sociological Review, no.11: 686-698.
- Kornhauser (1959): "Aspectos políticos de la sociedad de masas", Amorrortu, Buenos Aires, 1969.
- Laboa, J.M. (1988): "El posconcilio en España", Encuentro, Madrid.
- Lamo de Espinosa, E. (1990): "La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico", CIS, Madrid.
- Lapassade, G. (1980): "Socioanálisis y potencial humano", Gedisa, Barcelona.
- Lapiedra, A. (1991): "Coordinación de la Iglesia de Base", Editorial Nueva Utopía, Madrid.
- Laraña, E. y Gusfield, J. (1994): Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad", CIS, Madrid.
- Laski, H.J. (1925): "El Estado moderno", Librería Bosch, Barcelona.
- Lee, A.M. (1955): "Fraternities Without Brotherhood", Beacon Press, Boston.
- Lenski, G. (1961): "El factor religioso. Una encuesta religiosa", Labor, Barcelona.
- Linz, J.J. (1971): "La realidad asociativa de los españoles", en Confederación Española de Cajas de Ahorros (1971): "Sociología española de los años setenta", Edición de las Cajas de Ahorros, Madrid.
- Linz, J.J. (1972): "La España de los años 70", Editorial Moneda y Crédito, Madrid.

- Lipset, S.M. (1963): "El hombre político", Eudeba, Buenos Aires, 1963
- Litwak, E. (1961): "Voluntary associations and neighborhood cohesion", American Sociological Review, no.26: 266-271.
- Lois, J. (1989): "Identidad cristiana y compromiso socio-político. Hacia una reivindicación de la dimensión pública de la fe en una sociedad pluralista y laica", Ediciones HOAC, Madrid.
- López-Casas, C. (1987): "Junior: movimiento vivo para niños", Misión Joven, no.126-127, julio-agosto 1987:77-81.
- López-Nieto y Mallo, F. (1974): "La ordenación legal de las asociaciones", Bayer, Barcelona.
- López-Nieto y Mallo, F. (1980): "Las asociaciones y su normativa legal", El Consultor de los Ayuntamientos, Madrid.
- López-Nieto y Mallo, F. (1981): "Manual de secretario de asociación", Librería Bosch, Barcelona.
- López-Nieto y Mallo, F. (1988): "Manual de asociaciones", Tecnos, Madrid.
- Lubich, C. (1969): "Fermentos de unidad", Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1979.
- Lubich, C. (1971): "La caridad como ideal", Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1976.
- Lubich, C. (1973): "Sí, sí; no, no", Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1979.
- Lubich, C. (1976): "Donde dos o tres", Editorial Ciudad Nueva, Madrid.
- Lubich, C. (1977): "La eucaristía", Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1978.
- Lubich, C. (1995): "Un redescubrimiento del trabajo", Ciudad Nueva, a.37, no.310, mayo 1995:26-27.
- Lucas Fernández, F. (1966): "Relaciones asociativas no societarias en la gricultura española", Sucesores de Nogues, Murcia.
- Luckmann, T. (1967): "La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna", Sígueme, Salamanca, 1973.
- Lukács, G. (1923): "Historia y consciencia de clase", Ediciones Orbis, Barcelona, 1985.
- Lundberg, G.A.; Komarovsky, M. y McNery, M.A. (1934): "Leisure: a suburban study", Columbia University Press
- Lynd, R.S. y Lynd, H.M. (1929): "Middletown. A Study in American Culture", Harcourt, Brace y Co., Nueva York

- Llabrés, P. (1972 A): "Los Cursillos de Cristiandad a discusión", Vida Nueva, 1972:1811.
- Llabrés, P. (1972 A): "Los Cursillos de Cristiandad han hecho examen de conciencia. III Encuentro mundial de dirigentes en Mallorca en noviembre de 1972", Vida Nueva, 1972:1988-1989.
- Llovera, J.M. (1921): "Tratado elemental de sociología cristiana", Luis Gili, Barcelona.
- Lluís y Navas, J. (1967): "Derecho de asociación", Librería Bosch, Barcelona.
- MacIntyre, A. (1981): "After Virtue", University of Notre Dame Press, Notre Dame. Ed. esp. como "Tras la virtud", por Crítica, en Barcelona, 1988.
- Maffesoli, M. (1988): "El tiempo de las tribus", Editorial Icaria, Barcelona.
- Maldonado, L. (1975): "La religiosidad popular", Cristiandad, Madrid.
- Maldonado, L. (1990): "Para comprender el catolicismo popular", Editorial Verbo Divino, Estella.
- Martí, P. y Martínez, P. (1989): "Los recursos: humanos y económicos", Progreso, Barcelona.
- Martin, D.A. (1969): "A Sociology of English Religion", SCM Press, Londres.
- Martin, W.T. (1952): "A Consideration of the Differences in the Extent and Location of the Formal Associational Activities of Rural-Urban Fringe Resident", American Sociological Review, vol.17, diciembre 1952:687-694.
- Martín Descalzo, J.L. (1972): "La fiesta de los locos. La 'Iglesia libre' de Berkeley, una experiencia confusa y apasionante", Vida Nueva, 1972:205-215.
- Martín Santos, L. (1988): "Diez lecciones de sociología", FCE, México.
- Martín Velasco, J.M. (1990): "La Iglesia ante el año 2000. Del miedo a la esperanza", en Instituto Superior de Pastoral (1990):147-202.
- Martínez i Barceló, P. (1994): "La tradición asociativa en la sociedad catalana", Documentación Social, no.94, enero-marzo 1994:177-196.
- Martínez Sistach, L. (1986): "Las asociaciones de fieles", Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona.
- Mather, W.C. (1941): "Income and social participation", American Sociological Review, no.6: 380-384.
- Matthes, J. (1967-1968): "Introducción a la sociología de la religión", Alianza Editorial, 1971.

Mayer, K.B. (1955-1958): "Clase y sociedad", Paidós, Barcelona, 1971.

McAdam, D. (1994): "Cultura y movimientos sociales", en Laraña, E. y Gusfield, J. (1994): 43-68.

McFarland, A.S.(1983): "Los grupos de presión en favor del interés público versus la fracción minoritaria", en Cigler, A.J. y Loomis, B.A. (1983): 465-510.

McIver y Page (1963): "Sociología", Tecnos, Madrid.

McPherson, J.M. y Smith-Lovin, L. (1987): "Homophily in voluntary organizations: status distance and the composition of face-to-face groups", en *American Sociological Review*, Vol.52, junio 1987:370-379.

Meister, A. (1955): "Cultura popolare e funzione delle biblioteche rurali", Centro di Sociologia della Cooperazione, Milán.

Meister, A. (1957 A): "Coopération d'habitation et sociologie du voisinage", Ed. de Minuit, París.

Meister, A. (1957 B): "Associations coopératives et groupes de loisirs en milieu rural", Ed. de Minuit, París.

Meister, A. (1958): "Vers une sociologie des associations", en *Archives Internationale de Sociologie de la Coopération*, no.4.

Meister, A. (1959): "Les Communautés de Travail", Ed. Entente communautaire, París.

Meister, A. (1961 A): "Democracia y participación en las asociaciones", *Sociologie du Travail*, vol.1961, no.3: 236-252.

Meister, A. (1961 B): "Los sistemas cooperativos: ¿democracia o tecnocracia?", Editorial Nova Terra, Barcelona, 1969.

Meister, A. (1962): "Quelques aspects méthodologiques de la recherche sociologique dans les associations volontaires et les groupes coopératifs", École Pratique des Hautes Études, Centre de Sociologie Coopérative, París.

Meister, A. (1963): "Tradicionalismo y cambio social, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.

Meister, A. (1964): "Caractéristiques de l'associationnisme et du militantisme en Yougoslavie", *Sociologie du Travail*, vol.1968, no.1: 18-38.

Meister, A. (1971): "Participación y cambio social. Materiales para una sociología del asociacionismo", Monte Avila Editores, Caracas.

- Meister, A. (1972): "Vers une sociologie des associations", Collection EconomieyHumanisme, Editions Ouvrières.
- Meister, A. (1974 A): "La participation dans les associations", collection EconomieyHumanisme, Editions Ouvrières.
- Meister, A. (1974 B): "Autogestió: els equivocs del cas iugoslau", Laboratorio de Sociología, Barcelona.
- Meister, A.; Desroche, H.; Poulat, E. y Gaumont, J. (1956): "Études sur la tradition française de l'association ouvrière", Editions de Minuit, París.
- Melucci, A. (1989): "Nomads of the present", Temple University Press.
- Melucci, A. (1994): "¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales", en Laraña, E. y Gusfield, J. (1994): 119-150.
- Merrill, F.E. (1969): "Introducción a la sociología", Aguilar, Madrid.
- Merton, R.K. (1980): "Remembering the Young Talcott Parsons", *American Sociologist*, no.15: 68-71.
- Metz, J.B. (1980): "Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo", Ed. Sígueme, Salamanca, 1982.
- Mills, C.W. (1963): "Poder, política, pueblo", FCE, México, 1973.
- Mills, C.W. (1957): "El poder de la elite", Fondo de Cultura Económica, México, 1959.
- Misión Abierta (1990): "Los nuevos movimientos eclesiales", *Misión Abierta*, no.3, mayo 1990:5-7.
- Montero, F. (1994): "El Movimiento Católico", Eudema, Madrid.
- Moreno, I. (1985): "Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad", Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla.
- Moulinier, P. (1987): "Les Pages blanches de la recherche sur les associations", *Cahiers de l'animation*, no.61-62: 107-116.
- Movimiento Scout Católico (1990): "Un escultismo para los nuevos tiempos", MSC, Barcelona.
- Navarro, M. y Mateo, M.J. (1993): "Informe Juventud en España", Instituto de la Juventud, Madrid.

- Niebuhr, H.R. (1929): "The Social Sources of Denominationalism", The World Publishing Company, Cleveland (Nueva York), 1970.
- Novak, M. (1996): "Un capitalismo ético", Ciudad Nueva, a.38, no.327, diciembre 1996:14-15.
- O'Dea, T.F. (1966): "The Sociology of Religion", Prentice Hall, Englewood Cliffs (Nueva Jersey).
- Offe, K. y Wiesensthal (1980): "Two Logics of Collective Action: Theoretical Notes on Social Class and Organizational Form", Political Power and Social Theory, vol.1:67-115.
- Ogburn, W.F. y Nimkoff, M.F. (1958): "Sociología", Aguilar, S.A. de Ediciones, Madrid, 1968.
- Orizo, F.A. (1983): "España entre la apatía y el cambio social. Una encuesta sobre el sistema europeo de valores: el caso español", Editorial Mapfre, Madrid.
- Orizo, F. y otros (1985): "Juventud española 1984", Fundación Santa María, Madrid.
- Orizo, F.A. (1991): "Los nuevos valores de los españoles", Fundación Santa María, Madrid.
- Orlando, V. (1985): "El centro juvenil en la Iglesia y en el territorio", Misión Joven, no.107, diciembre 1985:41-72.
- Paramio, L. (1988): "Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo", Siglo XXI de España, Madrid.
- Parkin, F. (1971): "Orden político y desigualdades de clase", Debate, Madrid, 1978.
- Passaris, S. y Raffi, G. (1984): "Les associations", La Decouverte, París.
- Pennock, J. y Chapman, J. (1969): "Voluntary associations", Atherton, Nueva York.
- Pérez del Viso, I. (1985): "Consolidar las comunidades intermedias", CIAS, no.343, junio 1985:193-202.
- Pérez Díaz, V. (1974): "Pueblos y clases sociales en el campo español", Siglo XXI, Madrid.
- Pérez Díaz, V. (1978): "Estado, burocracia y sociedad civil", Alfaguara, Madrid.
- Pérez Díaz, V. (1980): "Clase obrera, orden social y conciencia de clase", Instituto Nacional de Industria, Madrid.
- Pérez Díaz, V. (1987): "El retorno de la sociedad civil", Instituto de Estudios Económicos, Madrid.

- Pérez Díaz, V. (1992): "Organizaciones innovadoras y flexibles", Instituto de Estudios Económicos, Madrid.
- Pérez Díaz, V. (1993): "La primacía de la sociedad civil", Alianza, Madrid.
- Pérez Díaz, V. (1997): "La sociedad civil y la religión: acotaciones para una discusión general y con referencia al caso español", Iglesia Viva, no.187, enero-febrero 1997:11-19.
- Pin, E. (1956): "Introduction à l'étude sociologique des paroisses catholiques. Critères de classification et typologie", Action Populaire, París.
- Pin, E. (1960): "Can the Urban Parish Be a Community?", Social Compass, vol.8, no.6, 1961:393-423.
- Pin, E. (1961): "Prácticas religiosas y clases sociales", Mensaje, no.98, 1961:156-160.
- Pin, E. (1962): "La sociologie de la paroisse", Paroisse et Mission, no.17, 1962:16-29.
- Pizzorno, A. (1989): "Algún otro tipo de alteridad: una crítica a las teorías de la elección racional", Sistema, no.88:27-42.
- Pope, L. (1942): "Millhands and Preachers", Yale University Press, New Haven.
- Pope, L. (1948): "Religion and the Class Structure", Annals of the American Academy of Political and Social Science, marzo 1948:84-91.
- Porcar, F. (1987): "Los movimientos apostólicos", Misión Joven, no.126-127, julio-agosto 1987:27-29.
- Post, W. (1969): "La crítica de la religión en Karl Marx", Editorial Herder, Barcelona, 1972.
- Poujol, G. (1983): "La dynamique sociale des associations", Cahiers de l'animation, no.39.
- Prieto Fernández, D. (1994): "Asociacionismo en Alcobendas", Ayuntamiento de Alcobendas, Alcobendas.
- Prieto Lacaci, R. (1985): "La participación social y política de los jóvenes", INJUVE, Madrid.
- Prieto Lacaci, R. (1987): "El asociacionismo juvenil en España: una perspectiva sociológica", De Juventud, No.28, diciembre 1987:21-30.
- Prieto Lacaci, R. (1989): "Animación sociocultural y asociacionismo juvenil: viejos y nuevos esquemas", Comunicación al seminario interdisciplinar de intervención social, Ayuntamiento de Alcobendas, mimeografiado.
- Prieto Lacaci, R. (1991): "Asociacionismo juvenil en el medio urbano", INJUVE, Madrid.

- Prieto Lacaci, R. (1993): "Asociacionismo, ideología y participación", en Navarro López, M. y Mateo Rivas, M.J. (1993): "Informe Juventud en España", Instituto de la Juventud, Madrid.
- Projet (1976): "Vie associative", *Projet*, no.107, julio-agosto 1976:757-799.
- Puig, T. (1994): "La ciudad de las asociaciones", Editorial Popular, Madrid.
- Quinney, R.W. (1964): "Political Conservatism, Alienation, Fatalism: Contingency of Social Status and Religious Fundamentalism", *Sociometry*, vol.27, no.3, 1964:372-381.
- Rahner, K. (1966): "Piedad actual y piedad del futuro", *Selecciones de Teología*, vol.7, no.27 (1968):216-220.
- Ramírez Goicoechea, E. (1984): "Cuadrillas en el País Vasco: identidad local y revitalización étnica", *REIS*, no.25:213-220.
- Ramsoy, O. (1968): "Amistad", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol.1:227-231.
- Razeto, L. (1988): "Economía de solidaridad y mercado democrático", tres volúmenes, PET, Santiago de Chile.
- Recio, J.L.; Uña, O. y Díaz-Salazar, R. (1990): "Para comprender la Transición española: religión y política", *Verbo Divino*, Estella.
- Reisman, D. (1956): "Tocqueville and Association: An Introduction", *Autonomous Groups*, vol.12, no.2: 1-3.
- Reissman, L. (1954): "Class, leisure and social participation", *American Sociological Review*, no.19: 76-84.
- Rémy, J. y Zylberberg, J. (1991): "Youth and Religious Socializations", *Social Compass*, vol.38, no.4, diciembre 1991:339-344.
- Requena Santos, F. (1991): "Redes sociales y mercado de trabajo. Elementos para una teoría del capital relacional", CIS, Madrid.
- Reverte Martínez, F.M. y otros (1991): "Casas y equipamientos de juventud", Ayuntamiento de Murcia y Federación Española de Municipios y provincias, Murcia.
- Revilla Blanco, M. (1994): "El concepto de movimiento social: acción, identidad y sentido", *Zona Abierta*, no.69:181-213.
- Rendtorff, T. (1958): "Comunidad eclesial y comunidad nuclear. Notas de sociología eclesiástica sobre la forma de la comunidad local", en Fürstenberg, F. (1964): 221-231.

- Riechmann, J. y Fernández Buey, F. (1994): "Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales", Ediciones Paidós, Barcelona.
- Rivera Moreno, J.A. (1997): "Los grupos religiosos de los jóvenes madrileños. Aproximación sociológica", Ediciones San Pío X, Madrid.
- Robertson, R. (1970): "The Sociological Interpretation of Religion", Basil Blackwell, Oxford.
- Rodríguez Cabrero, G. (1991): "Las entidades no lucrativas de carácter social y humanitario", Editorial La Ley y ONCE, Madrid.
- Rodríguez-Villasante, T. (1984): "Comunidades locales. Análisis, movimientos sociales y alternativas", IEAL, Madrid.
- Rodríguez-Villasante, T. (1986): "Redes comunitarias y nuevas cosmologías", en *Alfoz*, No.29, junio 1986:21-28.
- Rodríguez-Villasante, T. (1991): "Movimiento ciudadano e iniciativas populares", Ed. HOAC, No.16, Madrid.
- Rodríguez-Villasante, T. (1992): "El desarrollo local", Política y Sociedad, Madrid.
- Rodríguez-Villasante, T. y otros (1986): "Asociacionismo y tejido social", *Revista Alfóz*, No.29. Madrid.
- Rodríguez-Villasante, T. y otros (1990): "Asociativa y ciudadana. Textos sobre el asociacionismo en Madrid", *Salida*, No.2, Facmum, Madrid.
- Roof, M. (1957): "Voluntary Societies and Social Policy", Routledge y Kegan Paul, Londres.
- Rose, Arnold M. (1954): "Theory and Method in the Social Sciences", Univ. of Minnesota Press, Minneapolis.
- Rose, A.M. (1964): "Social mobility and social values", *Archives Europeennes de Sociology*, Tom.V, 1964, No.2: pp. 324-331.
- Rose, A.M. (1965): "Sociology", Knopf, Nueva York.
- Rose, A.M. (1967): "La estructura del poder", Editorial Paidós, Buenos Aires, 1970.
- Rousseau, J.J. (1762): "Emilio o de La Educación", Editorial Fontanella, Barcelona, 1973.
- Ruggiu, C. (1995): "Una clínica llamada sonrisa", *Ciudad Nueva*, a.37, no.306, enero 1995:24-25.
- Sanahuja Perales, J.A. (1991): "Asociacionismo y tiempo libre en la infancia", *Infancia y Sociedad*, no.8, marzo-abril 1991.

- Sánchez, J. (1984): "Una experiencia laboral", Ciudad Nueva, a.26, no.190, junio 1984:32.
- Sánchez, M. (1986): "Metodología y práctica de la participación", Editorial Popular, Madrid.
- Sánchez, P. (1980): "Largo itinerario de un cura en el mundo obrero", Pastoral Misionera, a.16, no.4-5, mayo-junio 1980:313-316.
- Santana, E. (1992): "Red de redes", en VV.AA. (1992): "Una red para la conspiración transparente", Caracas.
- Sargent, L. (1963): "Occupational Status in a Religious Group", Review of Religion Research, vol.4, no.3, 1963:149-155.
- Savorana, A. (1992): "Notas sobre la crisis", Litterae Communionis, no.11-12, diciembre 1992:4-9.
- Scharf, B.R. (1970): "El estudio sociológico de la religión", Seix Barral, Barcelona, 1974.
- Schoenfeld, E. (1992): "Militant and submissive religions: class, religion and ideology", en The British Journal of Sociology, vol.43, No.1, Marzo 1992: 111-140.
- Schultz, H.J. (1966): "Fe y responsabilidad pública", Ediciones Sígueme, Salamanca, 1968.
- Scola, A. (1987): "Vivid las preguntas", documento interno (Comunión y Liberación 4) en Madrid.
- Scott j.r., J. (1957): "Membership and participation in voluntary associations", American Sociological Review, no.22: 315-326.
- Secadas Marcos, F. (1969): "Fundamentos psicológicos del asociacionismo juvenil", Revista del Instituto de Juventud, no.24, agosto 1969:93-113.
- Seckler, M. (1966): "¿Puede llamarse católica una determinada confesión?", en Schultz, H.J. (1966): 141-156.
- Serrano Gómez, A. (1971): "Criminología de las asociaciones ilícitas", Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid.
- Sills, D.L. (1968): "Asociaciones voluntarias: aspectos sociológicos", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Aguilar, Madrid, 1974.
- Slater, P.E. (1966): "Microcosm: Structural, Psychological and Religious Evolution in Groups", Wiley y Sons, Nueva York.
- Smelser, N.J. (1963): "Teoría del comportamiento colectivo", FCE, México, D.F.
- Sorokin, P. (1962): "Sociedad, cultura y personalidad", Aguilar, Madrid, 1973.

- Spencer, H. (1893): "Instituciones políticas", La España Moderna, Madrid.
- Stark, W. (1954): "La interpretación marxista de la religión y la interpretación religiosa del marxismo", Revista Internacional de Sociología, no.45, vol.12 (1954):33-44.
- Stark, W. (1966-1972): "The Sociology of Religion. A Study of Christendom", Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Stefano, M.D. (1994): "Más allá de los límites del capitalismo", Ciudad Nueva, a.36, no.295, febrero 1994:24-25.
- Streeck, W. (1990): "Interest Heterogeneity and Organizing Capacity: Two Class Logics of Collective Action", Working Papers, Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones.
- Subilia, V. (1967): "La nueva catolicidad del catolicismo", Ediciones Sígueme, Salamanca, 1969.
- Tapia, C. (1992): "Tras el umbral", Ediciones B, Barcelona.
- Tarancón, C. (1994): "La Iglesia del futuro", Editorial PPC, Madrid.
- Tawney, R.H. (1926): "La religión en el ascenso del capitalismo. Un estudio histórico", Revista de Derecho Privado, Madrid, 1936.
- Taylor, C. (1989): "Sources of the Self. The Making of Modern Identity", Harvard University Press, Cambridge.
- Theodorson, G.A. y Theodorson, A.G. (1978): "Diccionario de sociología", Paidós, Buenos Aires.
- Thiebaut, C. (1992): "Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno", Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Tilly, Ch. (1991): "Intereses individuales y acción colectiva", en Aguiar, F. (comp.) (1991):149-178.
- Tocqueville, A. de (1835): "La democracia en América", Sarpe, Madrid, 1984.
- Tomeh, A.K. (1973): "Formal voluntary Organizations. Participations Correlates and Interrelationship", Sociological Inquiry, no.43:89-122.
- Tönnies, F. (1887): "Comunidad y asociación", Ed.Península, Barcelona, 1972.
- Tschorne, P. y otros (1990): "Guía para la gestión de asociaciones", Editorial Popular, Madrid.
- Urbina, F. y otros (1977): "Iglesia y sociedad en España (1939-1975)", Editorial Popular, Madrid.

- Urrutia Abaigar, V. (1992): "La ciudad y los nuevos movimientos asociativos", ponencia presentada en el II Congreso Vasco de Sociología, Vitoria.
- Velasco, R. (1991): "La Iglesia de Base", Editorial Nueva Utopía, Madrid.
- Ventosa, V.J. (1992): "La animación en los centros escolares", Central Catequética Salesiana, Madrid.
- Vernon, G.M. (1962): "Sociology of Religion", McGraw-Hill Book Co., Londres.
- Veronesi, S. y otros (1993): "El movimiento de los Focolares. La unidad es nuestra aventura", Editorial Ciudad Nueva.
- Vida Nueva (1970 A): "La Iglesia subterránea", Vida Nueva, no.730, 1970.
- Vida Nueva (1970 B): "¿Qué piensan las comunidades de base?", Vida Nueva, no.747, 1970.
- Vida Nueva (1971): "Las comunidades de base y los grupos informales", Vida Nueva, no.790, 1971.
- Vida Nueva (1972): "Documento de las Jornadas de la Acción Católica del al 4 de junio de 1972", Vida Nueva, 1972:1067.
- Vidal, F. e Iglesias, J. (1995): "Pautas de los afiliados a asociaciones religiosas católicas de jóvenes con los alejados", documento de trabajo de la Subcomisión de Juventud, Conferencia Episcopal Española.
- Vidal, F.; Gómez, T. e Iglesias, J. (1995): "Análisis sociológico de la Comunidad de Vida Cristiana en España", documento interno de la Comunidad de Vida Cristiana.
- Vilanova, R. y Vilanova, E. (1996): "Las otras empresas: experiencias de economía alternativa y solidaridad en el Estado español", Talasa Ediciones, Madrid.
- Vovelle, M. (1985): "Ideologías y mentalidades", Ariel, Barcelona.
- VV.AA. (1972): "Neocatecumenales", Misión Abierta, no.3, mayo 1990:89-90.
- VV.AA. (1974 ABRIL): "Un grupo de religiosas opta por la clase obrera", Pastoral Misionera, a.10, no.3, abril 1974:18-22.
- VV.AA. (1974): "La vie associative", Informations Sociales, no.11, octubre 1974:1-73.
- VV.AA. (1975): "Grupo de curas comprometidos con el mundo obrero", Pastoral Misionera, a.11, no.5, agosto-septiembre 1975:27-34.
- VV.AA. (1989): "V Encuentro estatal de curas obreros, Alcobendas", Pastoral Misionera, no.164, mayo-junio 1989:13-14.

- VV.AA. (1990): "La Iglesia en la sociedad española. Del Vaticano al año 2000", Verbo Divino, Estella.
- Warner, W.L. y Lunt, P.S. (1941): "The social life of a modern community", Yale University Press, New Haven.
- Warner, W.L.; Meeker, M. y Eells, K. (1949): "*Social Class in America*", Science Research Associates, Chicago.
- Webb, A.; Day, L. y Weller, D. (1976): "Voluntary Social Services: Manpower Resources", Personal Social Services Council, Londres.
- Weber, M. (1904-1905): "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", Sarpe, Madrid, 1984.
- Weber, M. (1922): "Economía y sociedad", Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- West, W.J. (1987): "Opus Dei. Ficción y realidad", RIALP. Madrid, 1989
- Wilson, B.R. (1966): "La religión en la sociedad", Labor, Barcelona, 1969.
- Wilson, B.R. (1970): "Sociología de las sectas religiosas", Guadarrama, Madrid.
- Wright, E.O. (1985 A): "Classes", Verso, Londres.
- Wright, E.O. (1985 B): "¿Qué hay de medio en la clase media?", Zona Abierta, No.34-35, Madrid: 105-149.
- Wright, E.O. y otros (1989): "The debate on classes", Verso, Londres.
- Wright, E.O. y otros (1992): "Reconstructing Marxism", Verso, Londres.
- Wright, E.O. (1993): "Reflexionando, una vez más, sobre el concepto de estructura de clases", en Caranaña, J. y De Francisco, A., (comp.) (1993).
- Yinger, J.M. (1957): "Religión, persona y sociedad", Razón y Fe, Madrid, 1969.
- Yinger, J.M. (1970): "The Scientific Study of Religion", The Macmillan Company, Nueva York.
- Youth Policy Committee (1984): "Final Report", Dublin.
- Zacccone, P. (1879): "Historia de las sociedades secretas"
- Zanzucchi, A.M. y Zanzucchi, D. (1994): "Todos los bienes en común", Ciudad Nueva, a.36, no.299, mayo 1994:19-25.

Zimmer, G. y Hawley, A.H. (1959): "The Significance of Membership in Associations", *American Journal of Sociology*, vol.65, septiembre 1959.

**ANEXO. DESCRIPCIÓN DE UNA MUESTRA DE
ASOCIACIONES RELIGIOSAS CATÓLICAS EN MADRID
DE 1982 A 1997.**

INTRODUCCIÓN

Como hemos explicado en la exposición del proceso de investigación, hemos escogido una muestra de una veintena de asociaciones con el fin de presentarlas como cuerpo empírico que presenta parte significativa de las 298 asociaciones que constituyen el tejido íntegro del asociacionismo religioso católico madrileño, especialmente aquellas transversales de las que no pudimos dar cuenta en los rasgos generales de un modelo típico.

Para realizar una selección de asociaciones hemos seguido las principales distinciones que hemos utilizado en la investigación. Hemos escogido asociaciones unilocales parroquiales (por ejemplo, Tres Cantos) y colegiales (Teresianas de Ossó), plurilocales (como los Scouts) y Transversales (por caso, CEMI). Hay asociaciones de miles de afiliados (Salesianos) y asociaciones mínimas (Familia Espiritana). Hay asociaciones civiles que bordean su estatus como pandilla (Comunidad Libre de Leganés), corrientes que no frugan en asociación (Taizé) y otras institucionalizadas (Montañeros de Santa María). Hay asociaciones restauracionistas (Comunión y Liberación) y reformistas (Fe y Justicia). Hay asociaciones religiosas que están en el límite de lo católico (Idente) y otras que han asimilado un voto de especial fidelidad al episcopado (Juventud Unida Rumbo a Dios). Incluimos asociaciones de pastoral de masas (Agustinianos) y otras dirigidas a minorías (Movimiento Teresiano Apostólico). Registramos asociaciones de adscripción obrera (Juventud Obrera Cristiana), otras con excluidos (Fe y Luz) y otras que diversifican internamente los afiliados según criterios de clase y nivel educativo (Schönstatt). Tratamos asociacionismo tradicional de carácter folclórico (Romería de El Escorial) y asociacionismo religioso postconciliar. Recogemos una experiencia de los límites del asociacionismo en infraclasses. Tenemos asociaciones expresivas de un carisma (Franciscanos) y otras asociaciones que son de servicio (Cristianos sin Fronteras).

La descripción de cada asociación se estructura conforme a la realidad que hemos ido descubriendo en cada una. La misma forma de estructurar el discurso sobre dicha asociación es en sí parte del mensaje sobre la asociación. Las objetivaciones no son sistemáticas porque en nuestro caso nuestro fin es recoger las influencias de la clase social en el conjunto de la trama asociativa, hecho que sistematizamos en la segunda parte. Tampoco hay una descripción de su matriz eclesiológica, pastoral o pedagógica sino que está hecha desde una perspectiva sociológica resaltando aquellos aspectos que en cada caso hemos estimado que constituían una información relevante para comprender el hecho asociativo que investigamos. Citaremos las entrevistas y grupos de discusión con un nombre, un vínculo (por ejemplo, las siglas de la asociación o el lugar de ubicación) y la fecha (primero las dos últimas cifras del año, luego el número del mes y finalmente el día del mes: por ejemplo, el 2 de mayo de 1997 se codifica 970502).

Las fuentes en las que se basan son documentación interna de la asociación, publicaciones reflexivas sobre la asociación, observación participante, socioanálisis, grupos de discusión y entrevistas donde se ha accedido a las narraciones relatadas por personas que pertenecen, que han pertenecido o que tienen información directa sobre acontecimientos de la asociación.

1. ASOCIACIÓN JOVEN DE COOPERACIÓN CON LA INSTITUCIÓN TERESIANA (ACIT-JOVEN). COMUNIDADES DE SEGLARES DEL ENTORNO POVEDANO³⁶⁴.

ACIT JOVEN es un movimiento de jóvenes ligados a la Institución teresiana fundada por Pedro Poveda en 1911. La historia de la asociación comienza en 1977, fecha en que se celebra el primer Encuentro Nacional de los distintos grupos que habían ido surgiendo promovidos por las teresianas povedanas. Desde entonces ha habido un proceso de clarificación y construcción colectiva de la identidad y estilo de vida de los miembros del movimiento. Su componente social es principalmente un sujeto universitario de clases medias altas.

La asociación tiene las características de un grupo de referencia. Es una asociación religiosa con una espiritualidad actualizada a la cultura eclesial del Vaticano II y con una mentalidad crítica con el mundo en el que se encarnan con un proyecto de transformación conforme a los valores evangélicos. Entre los cinco rasgos que en una entrevista dio una de sus dirigentes acerca de la asociación, estaba el que los miembros están "comprometidos con nuestro mundo, queremos participar e implicarnos activa, crítica y creativamente en las realidades culturales y sociales que vivimos." (ET-ACIT-9711).

Su modelo social está caracterizado por la convicción en una sociedad plural en la que los ciudadanos son personas libres y solidarias. El sujeto que se promueve en la asociación es una persona creativa capaz de tomar autónomamente decisiones. Un perfil de sujeto participativo que comienza por asumir ese carácter dentro de la propia asociación. Por eso se fomenta el grupo en el que se acompaña a cada persona en un proceso de formación, maduración y toma de conciencia. Es una asociación en la que un objetivo principal es la promoción de cada uno de sus miembros. Es un movimiento centrado en el desarrollo personal.

Ese desarrollo se cursa insertando al individuo dentro de la Iglesia a través de la asociación y reforzando los procesos de comunitarización a través de la vida de grupo. Con este fin la asociación se organiza en grupos que se reúnen semanalmente y que anualmente dispone de actividades de desarrollo de la propia comunidad. Una de esas actividades es la celebración de la pascua y otra la participación en experiencias estivales a nivel nacional.

Como organización es flexible y se basa sobre todo en los procesos personales. La entidad está al servicio de ese crecimiento desde el incentivo y la propuesta, no desde posiciones más prescriptivas. Explícitamente dicen de sí mismos que no están "atados a leyes y normas estáticas".

La dinámica corre sobre estos dos pilares: lectura de la realidad y compromiso en la acción, dentro del contexto de una comunidad envolvente tanto cognitiva como afectivamente. El proceso de desarrollo comienza con un periodo de iniciación tras la convocatoria. A continuación se entra en una etapa de profundización desde una clave de las respuestas que el individuo da a las propuestas del Evangelio. En esta etapa hay un planteamiento.

³⁶⁴ Las técnicas de investigación aplicadas fueron entrevistas a miembros y dirigentes de la asociación, autorrelato de la propia asociación y participación en el socioanálisis entre movimientos.

fundamentalmente vocacional. La respuesta a esas llamadas es sobre todo una serie prácticas que se asumen. Esta etapa es la del compromiso.

En esta tercera etapa de compromiso se vive desde una metodología dialéctica a cuatro bandas entre la realidad, la promesa evangélica, la iglesia concretada en el grupo y el propio sujeto. El descubrimiento de la realidad y la toma de conciencia de la propia posición y responsabilidad en la misma es un paso central. El método es la exposición a la realidad, la lectura reflexiva de los signos de la misma, el discernimiento cristiano y la decisión de acciones y actitudes.

Es una asociación con una cultura teológica profundamente cristocéntrica para la vida comunitaria y la vida privada de cada uno. Tienen un fuerte componente comunal representado en el compartir de bienes tanto culturales como económicos. Compartir es una de las palabras más repetidas en nuestras entrevistas. Se insiste en compartir los acontecimientos biográficos en el grupo y en compartir las creencias y los procesos religiosos de cada uno.

Se realizan dos labores comunitarias principales: una de carácter pastoral (animación de grupos, iniciación de otros jóvenes a la asociación, tareas parroquiales) y otra solidaria (asunción colectiva de proyectos de promoción de la justicia, trabajos voluntarios cotidianos en atención a los excluidos y participación en organizaciones no gubernamentales para el desarrollo). La acción surge como una prolongación de la Misión que Cristo comenzó, con una clave hondamente apostólica (enviados por la Iglesia a ser continuadores de la Misión evangélica).

Es una asociación participativa que fomenta ciudadanos autónomos. Forma comunidades eclesiales ("Nos sentimos Iglesia, llamados a hacer vida el Evangelio en nuestro Mundo" Entrevista AS-ACIT-93) de promoción individual. Son comunidades de discernimiento para la Misión con un fuerte componente de grupo envolvente. Su cultura es una síntesis de eclesiología conciliar y de ideología social progresista que se manifiesta en el modelo promocional de solidaridad grupal que se practica con los excluidos sociales.

Su diferencia principal con otras comunidades del estilo reside en lo marcada que es su relación orgánica con la Institución Teresiana y la colaboración con ésta en distintos proyectos. En ese sentido es una asociación, de seglares autónomos, ligada a una institución similar a una congregación religiosa aunque formalmente se insiste en no definirse de ese modo. En la práctica sus similitudes la integran en ese grupo. El mismo nombre de la asociación indica muy marcadamente esta característica de la asociación. En atención a ese signo, sería la asociación de todo el panorama que más expresa su vinculación y que incluso pone la colaboración apostólica con la asociación matriz como el fin que nombra al grupo.

2. ADSIS. HOGARES DESCLASADOS PARA LA MISIÓN³⁶⁵

El Movimiento Adsis se inicia en Vizcaya en 1964 a partir de grupos colegiales impulsados por los Ejercicios Espirituales celebrados con grupos colegiales por la pastoral juvenil salesianos, con la forma inicial de asociación católica juvenil. En ese primer momento reúne a animadores de grupo, también llamados agentes de pastoral juvenil. Los progresivos encuentros entre los miembros de la asociación suscita la necesidad de hacer especializar los vínculos grupales. Progresivamente se separa de la pastoral salesiana ya que no quería solamente ser un equipo de apoyo pastoral a los salesianos sino que quería constituirse en una comunidad más totalizada con mayor compromiso compartido por los afiliados. En agosto de 1969, en el encuentro en un cursillo celebrado en Vinuesa (Soria) se transforma en un movimiento de comunidades cristianas en el que participarán personas que hayan hecho una opción vocacional³⁶⁶.

El Movimiento fue aumentando sus cotas de autonomía hasta depender de sí mismos, no de los salesianos. Algunos sacerdotes salesianos solicitaron dispensas para dedicarse a Adsis. Posteriormente abandonaron la comunidad de los salesianos en favor de un vínculo diocesano y su incorporación al Movimiento. Entre los fundadores destacaron José Luis Pérez Alvarez y José Ramón Urbieto. La expansión fue produciéndose lentamente hasta tener varios grupos en distintas ciudades del país (Valencia, Barcelona, Bilbao, Vitoria, Asturias, Madrid, Valladolid, Salamanca, Canarias, Zaragoza...) y países de América (Chile, Argentina, Uruguay y Ecuador). Las principales intuiciones de Adsis quedaron ya asentadas en su Primer Consejo General celebrado inmediatamente, en noviembre del mismo año 1969. Cuatro años más tarde, en 1973, constituyó sus fundamentos y formas en el "Ideario Adsis" en el curso de su Segundo Consejo General.

La primera clave del Movimiento fue misional: el servicio a los jóvenes y los pobres. Esa misión les fue estructurando en razón de una tradición liberacionista que sintetizaron con la espiritualidad salesiana (Sendín confirma que "hemos trabajado mucho la Teología de la Liberación"). Esa misión se realiza a través de la presencia de los sujetos en la vida cotidiana de los jóvenes y los pobres. De ahí viene el nombre del Movimiento, "Adsis", que significa "presencia". La tercera clave viene de la naturaleza de que es una misión que no es autoadjudicada sino recibida de la Iglesia a través de una comunidad concreta, el Movimiento Adsis, que hace memoria de y asume aquel envío que Jesucristo hace a sus apóstoles con la Misión de anunciar el Evangelio. En síntesis es una "comunidad de servicio" y una "comunidad de respuesta" en la que se unen aquellos que entienden su vida como una respuesta a ese servicio dentro de Adsis.

Adsis surge dentro del fuerte movimiento comunitario de carácter basista en toda la Iglesia católica en los años 60, y dentro de esa corriente general se sitúa asumiendo muchos de sus modos pero también críticamente. De hecho, en el periodo de la Transición participan en toda la movilización de cambio muy activamente en colaboración con otras organizaciones de

³⁶⁵ El trabajo de campo consistió en entrevistas a Carmen Sendín, un grupo de discusión con seis miembros de Adsis, observación participante, autorrelato corporativo y análisis de documentos propios de Adsis.

³⁶⁶ La opción vocacional se entiende como respuesta a una demanda emitida desde la comunidad concreta, que es llamada de la comunidad universal que es la Iglesia y que es comprendida como la herencia de la llamada original de Jesucristo a sus apóstoles.

Iglesia como las Comunidades Cristianas Populares. Sendín cree que los caminos luego divergieron porque la Iglesia de Base se movió más en lo reivindicativo y Adsis se movió desde lo promocional. También surge en el momento de la decadencia de las grandes asociaciones católicas de masas. Frente a los modelos clásicos de la Iglesia y en relación a algunos mitos comunitarios modernos, la comunidad Adsis apuesta por dos elementos que la definen:

1. "La revalorización de la oración en la fidelidad a la Palabra y a la historia de los hombres." (Urbieto, J.R., 1977:97).
2. "La huida de los beneficios y protecciones de los poderosos." (Urbieto, J.R., 1977:97).

El destinatario del servicio de la Asociación son las víctimas de la sociedad. En su análisis de una sociedad de alienación sostienen la necesidad de prestar servicio a los jóvenes; de la situación de explotación y dominación de los pobres, ven a éstos como su otro destinatario. De su propia historia recogen este doble destinatario. Primero, de sus orígenes pastorales una vocación por la dedicación a los jóvenes. Segundo, de su vínculo ideológico a la tradición liberacionista, su dedicación a los pobres. Esta doble dedicación se unifica al considerar a un destinatario especial: los jóvenes-pobres, a los que adjudican la mayor parte de sus acciones.

El modo del servicio es, como hemos dicho, la presencia. La Presencia es la idea-fuente sobre la que se ha entramado el carisma de la Asociación. La Presencia se explica como una realidad que sucede a varios niveles:

1. Presencia del hombre y de la Comunidad en su realidad. Se insiste mucho en un realismo histórico que lleve al individuo a asumir la situación en que se halla y actúe en ella plenamente volcado a ella. El suceso que se repite como referencia es la Encarnación de Dios en el Mundo a través de Jesucristo. Esa asunción plena de toda la realidad por parte de un Dios volcado a ella, es el modelo de la conciencia histórica de cada persona y cada comunidad.
2. Presencia de Dios en la vida personal y comunitaria. Asumen que el carisma es el centro organizador de la vida comunitaria y dispone todo desde ese carácter carismático. Los miembros de Adsis dedican diariamente mucho tiempo personal y comunitariamente a la comunicación con Dios. La comunidad busca la interioridad, la experiencia de Dios a través de la oración, de los sacramentos, de la vida diaria y de los acontecimientos de la historia. Esa búsqueda de la experiencia de relación con Dios a través de todos los hechos lo formulan con el lema de Pedro Arrupe "contemplativos en la acción" (Ideario de Adsis: 72).
3. Presencia del individuo en la Comunidad y viceversa. La presencia comunitaria la resumen en una sola palabra: comunión plena, que les lleva a compartir la misma vivienda por pequeñas comunidades de aproximadamente una decena de personas. El movimiento comunitario Adsis es una institución total que implica a todo el individuo. No hay votos de obediencia (aunque las opciones de vida de algunos de los miembros sí tienen reconocimiento jurídico) ya que cada persona es la que debe deliberar sus propias decisiones, pero la Comunidad propone e interviene en ese proceso de discernimiento.

La misión Adsis podría sintetizarse como la "calidad de presencia" en los escenarios que comparten con jóvenes y pobres. Esa calidad de presencia tiene un marco de condiciones que identifica al Movimiento porque, en palabras de Urbietta, "la profecía exige pobreza, abandono del poder, ausencia de dominio de clase, pertenencia a la base, renuncia de alianzas que atentan la Palabra, expresión llana, concreta".

1. Vivir la situación de los pobres para hermanarse con ellos al compartir sus condiciones de vida. De esta forma se asimila la identidad de los pobres a través de la "identificación con las situaciones, sufrimientos y vida de nuestros hermanos" (Urbietta, J.R., 1977: 90). Este es "el primer e imprescindible paso de la presencia cristiana" (Urbietta, J.R., 1977: 90). El culmen de esa identificación es ser uno más en la situación de pobreza, incorporarse plenamente al escenario de la pobreza como la normalidad.
2. Esto se logra a través de varias operaciones que son asumidas por cada persona y cada comunidad (relatados por Urbietta, J.R., 1977: 90):
 1. "Renunciar a todo privilegio clasista, individual o de grupo."
 2. Renunciar "a la integración en toda estructura o sistema injusto."
 3. "Socializar los bienes en la comunidad."
 4. "Universalizar las relaciones, estableciendo vínculos con personas que pertenecen a situaciones diversas, creando así una verdadera fraternidad, basada en la fe y en la dignidad del hombre."
 5. La pobreza. La pobreza que viven las comunidades Adsis es la de una familia en la que sus miembros trabajan, disponen de un hogar y de ciertas seguridades de futuro. La pobreza la entienden como un estilo de vida sencillo. La casa en la que nos reciben cordialmente es la típica casa modesta en la que todo el mobiliario es de pino, con una vieja televisión, sin muchos adornos y en unas condiciones medias.
3. Conciencia de clase. El segundo paso es la asunción de los intereses materiales de los pobres, de sus "urgencias" (Urbietta, J.R., 1977: 90). Esto requiere cambiar el estilo de vida y de cultura en favor de "una serie de formas de vida, de convivencia, de lenguaje, tendencias, vivencias comunitarias, proyectos de trabajo..." (Urbietta, J.R., 1977: 90). La referencia anterior de Urbietta a la "expresión llana, concreta", se incluye dentro de este punto también.
4. Participar en la lucha de los pobres denunciando. La conciencia de clase que se dice que debe ser la propia tras desclasarse los miembros de Adsis, lleva a la denuncia, que en Adsis es "denuncia profética". Esa denuncia comienza por el mismo sujeto que la hace, los miembros de la comunidad y ésta misma en los aspectos que la calidad de presencia que no se cumplen. Y también es denuncia profética de la sociedad, especialmente de las estructuras. Esa denuncia si se hace cualificadamente "en un contexto de injusticia es necesariamente conflictiva y subversiva." (Urbietta, J.R., 1977: 91).
5. Por último, esa lucha como pobres se transcribe en lucha política de liberación de las causas de la injusticia a través de acciones ciudadanas y militancia política. Esa lucha por

transformar las estructuras requiere de una conciencia que esté "purificada" de forma que su calidad de presencia es cada vez más íntegra.

Adsis, en consecuencia, realiza las siguientes acciones concretas a los que denomina "proyectos":

1. Catecumenado de jóvenes en parroquias y otros servicios pastorales (aula de teología, formación socio-política, actividades de tiempo libre, etc.). En Madrid dispone de encomiendas parroquiales al Movimiento en una zona en construcción en 1997, llamada Las Rosas, y en dos lugares de San Blas.
2. Trabajo social de desarrollo comunitario centrado, sobre todo, en la promoción de marginados. En Madrid se dedican concretamente a trabajo social con inmigrantes y niños marginados. En Valencia y Vizcaya con presos. Hay también varios proyectos de cooperación con Latinoamérica. Esta presencia no es asistencial sino que se busca una promoción integral de la gente.
3. Acción ciudadana en los barrios. En Madrid su trabajo principal se realiza en San Blas, donde se dedican sobre todo al trabajo de calle a través de la educación preventiva de los niños y jóvenes del barrio.
4. Dedicación a la enseñanza. Hay una gran proporción de maestros entre los miembros de Adsis.
5. Desarrollo de la profesión propia con fines emancipatorios.
6. Militancia política y sindical. Como Movimiento no está integrado en ninguna organización civil pero cada miembro milita en lo que él considere necesario. Señala Sendín que hay frecuentes enfrentamientos con la Administración por causa de las distintas realidades de marginación. En general, según Carmen Sendín, la militancia en partidos no es usual entre los miembros Adsis y sí lo es en asociaciones vecinales o asociaciones de padres de alumnos (Sendín-Adsis-1997).

Esta presencia no es individual sino que está en la intención incorporada a la acción comunitaria. Se hace desde lo comunitario como un solo sujeto colectivo con distintos miembros que hacen diferentes actividades siendo el mismo cuerpo (esta metáfora de cuerpo es con que San Pablo explica la Iglesia y como la comunidad misionera se explica a sí misma). El factor comunitario es central, lo que acentúa en la consideración de cada miembro como "hermano". Se definen como un "movimiento comunitario" (Sendín-ADSI-1997) y jurídicamente son una asociación internacional privada de fieles incardinada en cada diócesis local.

Adsis, conforme ha ido transcurriendo este tercio de siglo de existencia, ha ido definiendo progresivamente su modelo comunitario. En las distintas formas de comunidad se evaluó la superioridad de la fórmula de que un hermano Adsis comparta la misma vivienda con otros hermanos formando un hogar. Con el tiempo, aunque teóricamente las formas comunitarias pueden ser variadas, la práctica muestra que todos los miembros de Adsis viven en pisos

compartidos. Esa vivienda común se entiende como familia, lo que supone una fuerte autonomía de la familia de cada cual para integrarse plenamente en la familia comunitaria.

Las razones para esta especialización progresiva son las siguientes:

1. Se logra mayor calidad de presencia en los escenarios de misión.
2. Se potencia la complementariedad e integración de las opciones vocacionales.
3. Se consigue una mayor comunicación entre los miembros tanto de bienes como de las obras, los pensamientos y los sentimientos.
4. Hay más dedicación común a la oración y a la celebración eucarística.
5. La vivienda en común se convierte, por la constante convivencia y formación de un sujeto colectivo con más interdependencias, en signo de la comunidad de vida, con lo que se intensifican mutuamente entre signo y experiencia.

En Madrid sus efectivos son los siguientes. En Las Rosas tienen una vivienda en la que viven un matrimonio con hijos, dos presbíteros y dos personas que están en proceso de optar. Los hijos no son miembros de Adsis aunque compartan el piso y sí pertenezcan al hogar-familia. En San Blas tienen otra vivienda en la que viven un matrimonio con cuatro hijos y tres hermanos más. En la calle Ortega y Gasset viven nueve miembros: un matrimonio con dos hijos y cinco adultos. Estos dos pisos tienen la función de casa de formación. Por último, su cuarta comunidad está en Peñagrande, una casa grande en la que residen dos matrimonios, tres hijos de éstos y cuatro adultos. Esta última casa cumple el servicio de secretariado del Movimiento y espacio de encuentro intercomunitario.

En total, en Madrid son 24 personas en cuatro comunidades. Sus edades corren en tres etapas. Un núcleo de 40 años, otro menor de 25-30 y otro de sacerdotes de 60 años. Su origen social es muy variado. De los escenarios marginales en que están insertos, aunque la misma "promoción humana" es difícil, algunas personas se inician en la "vocación Adsis". Los miembros de Adsis trabajan y alguno está liberado para realizar trabajos del propio Movimiento. Sus trabajos son de obreros (instalador de teléfonos), trabajadores con Formación Profesional (empleado de laboratorio o auxiliar sanitario, por ejemplo), maestros (muy frecuentes en la Asociación), universitarios o teólogos, etc. Todos viven en casas que mezclan todo tipo de orígenes y condición profesional. Carmen Sendín reconoce que las diferencias culturales entre las personas que vienen de distintas situaciones y formaciones, pero se superan a través de las fraternidades. Son conscientes de esas diferencias y así lo expresan en su autorrelato de 1995: "la Comunidad Adsis se configura asumiendo en su seno todas las realidades que configuran la vida de los hermanos, cualquiera que sea su condición de sexo, edad, estado de vida, ministerio..." (Autorrelato-ADSIS-1995).

Los orígenes son distintos y como Comunidad disfrutan de unas condiciones medias de vida, con un estilo cultural popular e intelectualmente cualificado. En calidad de organización se autofinancian a través de los trabajos de sus miembros y los recursos que la Iglesia les presta en función de las encomiendas parroquiales. Han declarado renuncia a "los prestigios ante las clases dominantes" y "los beneficios y protecciones de los poderosos" que cuando haces ese tipo de vida es frecuente disponer (ambas citas de Urbieto, J.R., 1977: 97).

En la historia de Adsis en Madrid hay un momento que tiene gran importancia para el conjunto del entramado asociativo. A José Ramón Urbietta le propuso Monseñor Tarancón hacerse cargo de la Delegación Pastoral de Juventud en el año 1980. Urbietta era miembro de Adsis y todo el Movimiento se volcó en diseñar y trabajar la pastoral de jóvenes en la Diócesis. Sobre todo la comunidad particular de Urbietta, la del Pozo del Tío Raimundo, se dedicó a esa tarea. El principal logro de la Delegación fue realizar un proceso de formación de jóvenes de parroquias como agentes de pastoral y constituir una trama de relaciones entre éstos como miembros de la Iglesia. Se formaron grupos de jóvenes alrededor de un carisma que en lo básico coincidía con la cultura de Adsis. Muchos textos que constituyeron las bases de la corriente de Agentes de Pastoral Juvenil (APJ) fueron emulaciones de los materiales Adsis que el propio Urbietta colaboraba a formar. La plataforma APJ tuvo un gran éxito como movilización y corporación de jóvenes en la pastoral diocesana de Madrid. La identificación entre el Movimiento Adsis y la trama de APJ fue haciéndose progresiva a través de algunos de los miembros que participaban en ambos campos.

Finalmente Urbietta y su comunidad del Pozo del Tío Raimundo aspiraron a formar un movimiento con los grupos de APJ y Adsis no convino a ello, por lo que la Comunidad del Pozo se escindió y formaron una nueva asociación con el nombre de Presencia que duró un par de años. A su fin contribuyó el cese de José Ramón Urbietta desde la sede episcopal que había cambiado de titular sustituyéndose al Cardenal Tarancón por el Cardenal Suquía. La corriente de APJ había cosechado tantas adhesiones como antagonistas que formulaban dos acusaciones. Primera, la de monopolizar la Delegación Diocesana en una sola "tendencia" que excluía la participación plural. Segunda, una crítica a la línea liberacionista y basista de la propia cultura de APJ. La decisión episcopal supuso un fuerte trauma para la Iglesia de Madrid y generó un malestar que una década después todavía perdura e impide la articulación de proyectos comunes de jóvenes ya que muchos grupos damnificados permanecen todavía en la base de las parroquias.

Esta medida puso fin a un proyecto inspirado por Adsis y fue comprendida por la mayoría en términos de represión. Años más tarde se formó con los restos de la trama de grupos APJ que continuaron y junto con otros grupos nuevos de parroquia una coordinadora en la que se incluye Adsis actualmente con el nombre de "En Común".

En síntesis, una asociación de personas que viven en común dentro de la Iglesia local con un fuerte sentido de comunión cristiana y en servicio a través de la presencia (Adsis) entre los jóvenes y pobres, con los que comparten ciertas condiciones de vida.

3. COMUNIDADES CRISTIANAS AGUSTINIANAS. ASOCIACIÓN PARA LA PASTORAL DE MASAS³⁶⁷

Las asociaciones agustinianas en Madrid están muy ligadas a la acción pastoral de Agustinas y Agustinos en Madrid. Fundamentalmente se ordenan en dos grandes entornos: un primero de los colegios y colegios mayores y uno segundo que se ciñe a las parroquias. Las asociaciones y grupos agustinianos tienen por objetivo el marco general de la evangelización y se estructuran en distintas etapas organizadas por referencia a la edad. A los grupos agustinianos en Madrid pertenecen un total de 1350 jóvenes. Un 76% desde un centro educativo y un 24% en las parroquias y voluntariados. Para los responsables agustinos no fue posible cifrar el número de personas en cada uno de los distintos grupos.

El marco jurídico de las asociaciones agustinas en Madrid es el reconocimiento social que discurre dentro de la Federación Agustiniiana Española (FAE) en la que están integradas cuatro provincias de Agustinos (Provincia de Castilla, Provincia de Filipinas, Provincia Matritense y Provincia de España), una provincia de Agustinas del Amparo y una provincia de Agustinas Contemplativas.

Todo el asociacionismo juvenil agustiniano y los voluntariados conectados con el entorno agustiniano vivieron un impulso de renovación a partir de la preparación del XVI Centenario de la Conversión de San Agustín en 1983 por motivo de la cual surge la Comisión de Pastoral de la FAE. El panorama asociativo agustiniano cambia totalmente.

El marco general en el que se inserta toda esa realidad de participación parte de una pastoral cristiana canalizada en la espiritualidad agustiniana. Ésta se caracteriza por un marcado acento cristológico (los procesos están centrados en la experiencia personal religiosa de Jesucristo), el sentido eclesial (comunidad, vinculación y participación con la Iglesia) y la espiritualidad bíblica (una vida de oración y celebración que trabaja sobre todo sobre el material bíblico). Además, de la espiritualidad agustiniana se infieren otros elementos que se aplican a los grupos: la amistad entre los miembros, la constante referencia a la experiencia, la primacía de la solidaridad y la justicia, el sentido de esperanza y la inclusión en una comunidad.

La amistad es interpretada en forma de "clima" de cordialidad y como una actitud personal (Abraham López Bravo explica este sentido de amistad como "alojar aun extraño en las propias entrañas, ofrecer un tiempo, una escucha atenta, una disponibilidad que rebasa horarios."). Esta actitud de amistad "crea vínculos, y, sobre todo, emplaza a la persona a utilizar el código común de la experiencia" (Abraham-AGUST-1997). La referencia a la experiencia es constante en todo el programa agustiniano, y es entendida como la comunicación del proceso íntimo.

³⁶⁷ Trabajo de campo. La fuente principal ha sido el trabajo realizado con Abraham López Bravo (entrevista y autorrelato en 1997), un religioso agustiniano responsable de acción pastoral y animación asociativa. Otras fuentes es la participación de las comunidades agustinianas en la Coordinadora de Movimientos Cristianos de Madrid, en el proceso de socioanálisis y distintas conversaciones con distintos responsables entre los que resalta Ángel Camino (1993).

La solidaridad es comprendida como justicia no como beneficencia a la que se critica como insuficiente. Aunque los principios hablan de la pretensión de lanzar a los miembros de las comunidades hacia la responsabilidad social, principalmente todo se encauza hacia el voluntariado convencional de rehabilitación de personas excluidas.

La esperanza aviva a los participantes a tener fe en que la realidad es posible que cambie, impulsa hacia "ese futuro incierto y hacerlo un proyecto-esperanza". Se insiste abundantemente en la idea de proyecto (el mismo programa se llama "proyecto juvenil agustiniano") como una de las virtudes de la espiritualidad agustiniana y de sus comunidades.

Por último, la comunidad ofrece a los miembros un acompañamiento al proceso de la vida personal y un sentido concreto e inmediato de fraternidad cristiana. Se basa mucho en la dinámica de grupos como método marco de los procesos colectivos. Se subraya la importancia de lo grupos y las comunidades en una sociedad que "provoca un anonimato generalizado". Los tres pasos principales de la formación de la comunidad son: "acompañamiento en amistad", "constitución de la comunidad" y abrirse "a la solidaridad con los más débiles". La política agustiniana está continuamente disponiendo en el centro de la constitución de grupos esa extroversión para no caer en el riesgo real de grupos ensimismados.

Las comunidades agustinianas ofrecen pertenencia no sólo a esa asociación sino a la Iglesia. Esas comunidades están en una relación atenta a la Iglesia diocesana como principio, aunque en la realidad genera un mundo interno en el que las bases no están pragmáticamente en contacto con la Iglesia. No obstante en el discurso asociativo hay una fuerte disposición a la comunión con la Iglesia en la cual las comunidades agustinianas son un modo de pertenencia.

Los grupos funcionan sobre tres mínimos que se les exige por parte de los responsables agustinos: organización, estabilidad y acompañamiento.

1. La organización requiere en la comunidad "normas internas concertadas, conocidas y sinceramente admitidas", además de elementos prácticos como "periodicidad de encuentros, un horario fijo y un programa de actividades".
2. La estabilidad supone "fijar desde el principio el itinerario que se va a hacer. Lo mismo los proyectos comunes. El grupo tiene que garantizar un proceso en el que el desarrollo humano y el crecimiento en la fe se apoyen e integren mutuamente."
3. El acompañamiento de un animador agustiniano cualificado es necesario también para que el grupo pueda incluirse en el entorno agustino.

Los distintos grupos y comunidades se inscriben en un itinerario pastoral que se organiza en cuatro etapas: Tagaste I y Tagaste II, Casiciaco e Inquietud. Cada etapa tiene unas condiciones de edad y madurez personal, unos objetivos, unos medios y unos materiales. López Bravo nos insiste mucho en la cuestión de los materiales: "Este Itinerario va acompañado de una serie de materiales que afianzan y dan consistencia a la acción concreta llevada a cabo en cada grupo. No podemos olvidar que la existencia de un buen soporte hace que la plasticidad del Itinerario sea segura y garantice el éxito: consecución de medios y logro de los objetivos propuestos."

El lema bajo el que se inscribe todo el Itinerario es "Grupos agustinianos: para aprender a ser y a compartir". Destaca los dos valores principales que forman el ethos de la asociación: formar cristianos y animarles al servicio en distintas tareas eclesiales y sociales.

La primera etapa la constituyen los grupos Tagaste. El nombre proviene del lugar de nacimiento de San Agustín, un pequeño pueblo en la zona oriental de Argelia, próximo a la frontera con Túnez. Corresponde a la franja de edad desde 11 a 13 años. El fin es ayudar a acceder a los participantes a las experiencias fundamentales de su momento de crecimiento a la luz de valores y actitudes como la sinceridad, la ayuda mutua, el compañerismo, el espíritu de colaboración, el silencio y la oración.

La segunda etapa, en la que están incluidos jóvenes desde 14 a los 17 años dispone otros objetivos: acceso a la experiencia de Jesús como el centro de referencia de toda la experiencia personal y grupal, formación catequética en la Fe cristiana, celebración del Sacramento de la Confirmación, "adoptar una postura constructiva frente al mundo, para transformarlo según el plan de Dios" y vivir la fe desde la espiritualidad agustiniana. Los medios empleados en ambas etapas son comunes: la reunión semanal, convivencias, celebración pascual, campamento, actividades diocesanas y voluntariado de marginación.

La tercera etapa comprende a jóvenes laicos en torno a los 20 años que ya hacen una opción autónoma por integrarse en grupos cristianos. Ya hay una independencia de la pastoral colegial, con mucha menor autonomía y dentro del circuito de actividades colegiales. Estos grupos Casiciacos requieren del participante una decisión personal de pertenencia. Los objetivos son hacer una opción vocacional cristiana y animar a insertarse en experiencias de servicio a través de la pastoral (monitor de grupos Tagaste) o del voluntariado de marginación. Es una etapa principalmente de discernimiento vocacional que supone reunión semanal, retiros y otros medios similares a los de la etapa anterior (pascua, actividades diocesanas, etc.).

La cuarta etapa del asociacionismo agustiniano se llama inquietud. Sus destinatarios son "jóvenes universitarios o del mundo del trabajo no intelectual" que han optado por un estado de vida seglar. La etapa ofrece alguna posibilidad más, complementaria a las comunidades cristianas agustinianas, tal como las Escuelas de Animadores en las que se reúnen para formarse personas que realicen o quieran realizar servicios pastorales en etapas anteriores.

El fin de estos grupos es ir definiendo la opción vocacional, la profesional y animar la integración real en la Iglesia. Los objetivos en que se desglosa este fin general son la formación bíblica y teológica, personalizar el Evangelio en la propia vida, vivir en clave de Misión y asumir responsabilidades estables en la Iglesia y en las obras apostólicas de espíritu agustiniano. Los medios son la reunión periódica en un grupo pequeño de diez personas para la revisión de vida, la reflexión y la celebración y la participación en los distintos organismos pastorales y sociales. Un cauce creciente en importancia es el voluntariado, que se oferta a todos los participantes en grupos y comunidades agustinianas.

4. COMUNIDAD ESTADO MARÍA INMACULADA (CEMI). POSTCONGREGACIONES RADICALIZADAS³⁶⁸.

La Congregación Estado María Inmaculada se incluye dentro de la red de Congregaciones Marianas estando ésta ubicada en el entorno de los Marianistas. CEMI tuvo su origen en la propuesta que un marianista, José Antonio Romeo, hizo a una serie de antiguos alumnos de El Pilar: una congregación mariana que sea de seglares, persona que hayan elegido el estado de vida seglar (de ahí la palabra estado" en el nombre de la Asociación). Al principio tuvo la orientación clásica de las Congregaciones Marianas pero en los años 70 fue cuajando otro tipo de opciones que causaron una ruptura generacional.

En el itinerario de CEMI hubo un momento en que las comunidades CEMI más pujantes se vincularon a la corriente liberacionista que movilizó a muchas comunidades al final del Franquismo. Esa radicalización ideológica provocó un distanciamiento con los Marianistas, de donde se siguió una escisión del entorno asociativo marianista: los religiosos fomentaron otra asociación de seglares llamada Fraternidades Marianistas alternativa a CEMI. En la segunda mitad de los años ochenta las partes se reconciliaron coexistiendo ambas asociaciones en el entorno marianista. No obstante, la relación con los Marianistas es desigual. Entre las personas adultas existe más vinculación por su historia común, pero entre la gente joven esa vinculación sentimental y carismática no existe. Dicen claramente que no se sienten en el carisma de los marianistas aunque sí es una relación a mantener para el futuro como "parientes".

Las claves de CEMI son actualmente dos: la identidad conciliar del laico y la promoción de la Justicia como fin de la acción personal y grupal. Javier Fresneda lo formula con la imagen de "los pobres como horizonte de la comunidad" (Fresneda-CEMI-1997). En su propia definición, lo formulan así: "Movimiento comunitario de base que favorece la constitución de comunidades cristianas y el compromiso rente a los problemas y la liberación de los hombres, en especial de los más oprimidos."

CEMI son veinte comunidades de aproximadamente veinte personas cada una (el número de miembros oscila entre la decena y la veintena).

1. La CEMI más antigua se llama Comunidad Victorino. Son personas en torno a los sesenta años, de clase media alta y todavía en la cultura de las congregaciones marianas. Permanecen en CEMI por fidelidad al religioso que las lidera, pese a que hay grandes diferencias ideológicas con el resto de CEMI.
2. La CEMI-Faustino son personas de clase media alta, con ocupaciones laborales de responsabilidad en lugares donde se toman decisiones públicas como Argentaria, el Ministerio de Educación, Embajadas, etc. Son personas muy concienciadas del compromiso socio-político y del compromiso por la promoción de los marginados. Entre todos han liberado a una persona para que trabaje en un piso de acogida y ofrecen numerosos servicios profesionales en distintos campos donde se requieren.

³⁶⁸ El trabajo de campo consistió en varias entrevistas con Javier Fresneda y otros miembros de la asociación, un grupo de discusión y observación participante.

3. La Comunidad Tomás Moro son personas de aproximadamnte cincuenta años y de clase alta. En esa banda de los cincuenta años se encuentran las tres siguientes comunidades también.
4. La Comunidad San Isidro es una comunidad obrera de CEMI que "logró aguantar pese al lenguaje, al ambiente, etc. Están muy integrados en CEMI y participan a tope en todo como el que más" (Grupo-CEMI-1997).
5. La Comunidad María Reina son diez personas de las que sólo la mitad se sienten dentro de la Asociación de comunidades. Es una comunidad popular que encuentra problemas para integrarse en CEMI por problemas de lenguaje y "de nivel" (Grupo-CEMI-1997).
6. Comunidad Sueño de Jacob. Son aproximadamente veinte personas de clase media alta. Especialmente se resalta su sensibilidad hacia todo el mundo de las O.N.G. de Desarrollo.
7. Comunidad Juan XXIII. Son veinte personas con una edad aproximada a los cuarenta años, de clase alta, con elevados puestos profesionales. Sus principale preocupaciones son por una parte el correcto desempeño de su ocupación coherentemente con los valores del Evangelio y también la pastoral de catequesis.
8. La Comunidad Chaminade es el grupo que se forma con residentes del Colegio Mayor del mismo nombre en Madrid. Es una comunidad formada por universitarios hijos de familias de clase media alta. Su peculiaridad es que es efímera al durar sólo el tiempo que los miembros están en el Colegio Mayor. De esta "comunidad rotante" (Grupo-CEMI-1997) luego se forman otros grupos o simplemente se dispersan hacia distintos destinos.
9. Comunidad Oscar Romero. Son personas treintañeras, hijos muchos de miembros mayores de CEMI, de clase media alta. Han llegado a una conciencia muy aguda de trabajar y poner todas sus acciones al servicio de la promoción de la justicia para mejorar las condiciones materiales de vida de las personas desfavorecidas. Toman la Teología de la Liberación y los nuevos movimientos sociales como referente de su cultura grupal, de donde surge el nombre que se dieron. Sus dedicaciones principales se enfocan principalmente a acoger en sus propias casas a "chicos" tutelados por la Comunidad Autónoma de Madrid y a sostener y atender un piso de acogida de adolescentes de la misma condición anterior. También están entre sus dedicaciones la militancia en partidos políticos y en O.N.G. de Desarrollo. Junto con la Comunidad Paz y Marcha y algunas personas que no pertenecen a CEMI, han formado una asociación que se llama Asamblea Allende, que describiremos más adelante.
10. Comunidad Guadalupe. Son jóvenes de aproximadamente veinticinco años, de clase media alta, muy centrados en su propia realidad grupal y poco extrovertidos a la realidad social de las personas en pobreza. Hay preocupación por el tema de los pobres, pero sobre todo se enfoca desde procesos de culpabilización que no acaban de generar ninguna acción concreta.
11. Comunidad Myriam. Una comunidad de jóvenes que acaban de terminar la carrera superior universitaria, de extracción de clase media alta, cohesionados alrededor de una

cultura de solidaridad con los pobres. Sobre todo se dedican a la colaboración en O.N.G.D. y acogida de "chicos de la Comunidad Autónoma de Madrid".

12. Comunidad Pier Giorgio Frassati. Gente alrededor de los veinticinco años, de clase media alta, con compromisos en proyectos de solidaridad en Vallecas, en la "Plataforma 0,7" y en otros voluntariados, pero con escasa conciencia socio-política.
13. Comunidad Paz y Marcha. Son alrededor de quince personas en una franja de edad de veinticinco años, cuyo núcleo principal fue un antiguo grupo de Chaminade que luego se propuso formar una comunidad autónoma. Parte de los miembros de esta comunidad viven juntos en una casa, formando lo que ellos llaman una "comuna". Esa comuna ha alquilado una casa baja y un piso en una barriada pobre de San Blas, Madrid (Calle Hogar de Belén, 50) en donde han llegado a vivir ocho personas. Esa iniciativa de la comuna también se la han planteado otros grupos como la Comunidad Myriam. Es una comunidad formada en su mayoría por personas de clase media alta y en la que también participan personas de condición obrera.

Paz y Marcha es un grupo con gran capacidad de organización. Han trabajado iniciativas para ir realizando una coordinación entre distintos grupos religiosos cristianos en Madrid que estén insertos en barrios marginales, o han establecido vínculos de relación con la Iglesia de Base de Madrid, además de otras muchas iniciativas en el barrio y en el ámbito de la política. Comunitariamente toman decisiones sobre en qué campos civiles hay que estar presentes con alguna dedicación. De esa forma cubren por el compromiso de todos los miembros y de la misma comunidad como tal, una gran variedad de asuntos como parroquias, catequesis, asociación de vecinos, O.N.G.D., COGAM (Coordinadora Gay de Madrid), Iglesia de Base de Madrid, dos revistas en que colaboran como redactores, partido político, Asamblea Allende, defensa jurídica de inmigrantes, pisos de acogida de "chicos de la Comunidad Autónoma de Madrid", Colectivo de Insumisos, etc.

La cultura del grupo se ha ido conformando a la luz de la tradición de la Teología de la Liberación, con estancias en Latinoamérica que les ha ayudado a asimilarla, y de los nuevos movimientos sociales como la ecología, el feminismo, los derechos de los homosexuales, el pacifismo, las comunidades eclesiales de base y el internacionalismo liberador. Su forma de asumir esa cultura no es simplemente nominal sino que han ido incorporando a hechos personales y colectivos concretos, los valores y acciones consecuentes con los programas de cada movimiento.

El tipo de casa en que viven es una casa amueblada muy austeramente, con muebles comprados a unos vecinos que son marginados que trabajan en chatarrerías. La casa está decorada con numerosos carteles de movimientos sociales y eclesiales emancipadores. Hay una tela tejida por artesanos latinoamericanos colgada de la pared y en la que colocan diversos objetos (fotografías, cartas, figuras, folletos, etc.) que son testimonio del recorrido de la comunidad y de gente con la que están vinculados.

En la historia de este grupo fue muy importante la relación con una comuna malagueña que no pertenecía a CEMI, sino que era una libre iniciativa de unos jóvenes de aquella ciudad. La realidad de esa comuna, narrada con entusiasmo y admiración en el curso de la sesión del

grupo, es la referencia de la Comunidad Paz y Marcha. Aquella comunidad inserta en el barrio de El Perchel (La Palmilla, Málaga) es su ideal de comuna y de comunidad (luego se dividieron en dos casas distintas y otras personas que están a su alrededor sin formar parte de las comunas). Sus miembros³⁶⁹ eran jóvenes de clase baja con mucha conciencia de ser pobres y de la necesidad de dar lugar a iniciativas de asociacionismo para mejorar su situación. Para esto desde la comuna que formaron en una casa en condiciones precarias, comenzaron a realizar un estilo de vida alternativo que poco a poco fue atrayendo a distintas personas. Desde ahí, según relatan los miembros de la Comunidad Paz y Marcha, se fueron comprometiendo en la zona siendo "fermento ciudadano" que dio lugar a un proceso asociativo de los vecinos. Las consecuencias fueron principalmente dos: una mejora de las condiciones de vida por la lucha política de los vecinos y una alternativa hecha realidad en la línea de los nuevos movimientos sociales. Interpreta Javier Fresneda que esto se debe a la gran libertad con que actuaban sus miembros, sobre todo en la liberación sexual con que vivían. A su juicio, "han logrado un proceso asociativo de éxito y contagioso en una zona pobre por la fuerte erotización de su forma de vivir juntos y de hacer las cosas." Actualmente resalta de ellos que gracias a los tres o cuatro compromisos personales de cada uno de los miembros, esa comunidad está presente en todos los movimientos sociales de Málaga y hasta en el gobierno municipal. Con este grupo se encontraron, convivieron un tiempo y aprendieron un modelo que trabajan por emular en Paz y Marcha.

De su inserción en el barrio, Paz y Marcha destaca la ilusión de la comunidad por insertarse como comuna en un barrio pobre como San Blas. Perciben que una comuna que realice en la vida diaria ciertos valores y acciones que están en el deseo de todos aplicar, es un "motor" para la comunidad entera. La casa en que viven siempre está con gente que viene y va. Es casa de acogida de personas en diferentes dificultades para encontrar donde vivir unos días, y también es casa de animación de distintas comunidades que se ven interpeladas por el estilo de vida de esa comuna. Además es un centro importante de distribución de información. En resumen ponen un símbolo que recoge el significado de la Comuna: la mesa de la sala de estar. "Alrededor de esta mesa compartimos la comida, nos conocemos y charlamos, discutimos y tomamos decisiones, acogemos y conocemos nueva gente, y celebramos la eucaristía. Es un lugar de creación de comunidad y el lugar donde surgen y se resuelven todo, alrededor de la mesa."

Pero, como ya hemos visto, Paz y Marcha no es la norma dentro de CEMI. Hay siete comunidades más que son grupos provenientes del Colegio de El Pilar. Todos con una condición social elevada y con una preocupación creciente por el compromiso personal y grupal por el trabajo para la liberación de los más pobres. En el Colegio de El Pilar se les propone en el proceso catequético de confirmación la oferta de CEMI. Esta oferta la realizan personas que colaboran como catequistas en ese colegio. Durante el tiempo de desacuerdo con los Marianistas no se permitió realizar la oferta en el colegio por su clara competencia con las Fraternidades, aunque ahora la coexistencia es razonablemente pacífica.

La actividad de una comunidad varía mucho de una a otra, pero en general es común que haya una reunión semanal en la que principalmente se ora juntos, se celebra la eucaristía cuando es posible y sobre todo hay una orientación a la formación. Las comunidades escogen un tema en

³⁶⁹ La persona de referencia para esta comunidad malagueña es el concejal malagueño Javier García Núñez.

referencia al cual seleccionan un material formativo que reflexionan juntos y que les interpela a adoptar actitudes, sentimientos y acciones acordes con el programa que van discerniendo como coherente con el Evangelio.

En realidad CEMI no tiene una cultura única sino que hay "una mínima pero consolidada estructura organizativa" (autorrelato-CEMI-1975), con fuertes variaciones intercomunitarias. Hay cuatro de las veinte comunidades que están más cohesionadas en torno a un programa emancipador y que tienen gran afinidad entre ellas: tres de jóvenes y una de adultos. En general, menos el grupo de "los Victorinos", todos los grupos tienen en común una ideología socialdemócrata, asumen el programa de reformas en la Iglesia católica formulado en el manifiesto "Somos Iglesia" y tienen cierto compromiso concreto con la promoción de la justicia. Hay una conciencia común de la posición social de cada cual y "desde ahí se intenta echar una mano" (Grupo-CEMI-1997), "pero en general la gente no van vestidos de lo que no son" (Grupo-CEMI-1997). Sí reconoce Javier Fresneda en las conversaciones que mantuvimos que hay un cierto esteticismo en algunos momentos en que se cae en la tentación de esforzarse por parecer pobres más que trabajar realmente por los pobres" (Entrevista-CEMI-Fresneda-1995), pero se interpreta en el proceso de las comunidades más comprometidas como un paso en la maduración, aunque también se dice que hay algún grupo "atascado" en ese momento de simulación.

Un caso que narraron en el Grupo-CEMI-1997 y que es relevante para el fin de nuestro análisis es el de un intento de fusión de dos comunidades en una sola. Una comunidad de jóvenes CEMI de la parroquia de Vallecas con que colaboran fue estableciendo lazos con otra comunidad del colegio El Pilar hasta el punto que plantearon su unión en una única comunidad, la Comunidad Iniesta-San Pelayo que fracasó por las diferencias de lenguaje y estilo de vida entre sus miembros.

Cada comunidad tiene total autonomía para su organización, aunque la Asociación acompaña los procesos a través de la presencia del consiliario que va rotando por los distintos grupos para principalmente celebrar la eucaristía. Desde ahí anima la vida de cada grupo particular. También existe un acompañamiento informal entre las comunidades que sienten una afinidad entre sí, consistente en encuentros frecuentes, colaboraciones en las mismas dedicaciones, etc. Hay dos ejemplos significativos de esto último, aplicado a las dedicaciones profesionales: algunos miembros de una de las comunidades han formado un despacho de abogados con una dedicación preferente a inmigrantes y en el que han invitado a participar como abogado a un miembro de Paz y Marcha que acabó la carrera de derecho; miembros de otra comunidad han formado un despacho de arquitectos al que han invitado a trabajar a otro miembro de Paz y Marcha.

Todas las comunidades CEMI de Madrid se reúnen en una eucaristía mensual a la que asisten unas ochenta de las trescientas personas que suma CEMI de Madrid. Esta proporción la ve como el indicador de los que realmente están comprometidos en la Asociación.

CEMI también cuenta con una O.N.G.D. propia con el nombre de Fundación Romeo bajo la que cuenta parte de la financiación y las propiedades que disfrutan. La financiación de CEMI es doble. Por una parte están las aportaciones ordinarias de los socios para las distintas necesidades. Por otra, hay un legado de gran valor. Un edificio en la Calle Francisco Silvela

(Madrid) cuyos pisos son alquilados a familias de CEMI que los necesitan y a otros inquilinos. Otros pisos y un local en la Calle Francisco de Navacerrada. Además cuentan también con la posibilidad de uso de locales de la Parroquia de Vallecas en que está una de sus comunidades, el Colegio Mayor Chaminade y el Colegio El Pilar. Las propiedades son en su mayoría legado de una tía del consiliario de CEMI.

5. COMUNIDAD FE Y JUSTICIA. COMUNIDADES CRISTIANAS CIUDADANAS³⁷⁰.

La Comunidad Fe y Justicia (CFJ) es una asociación con comunidades en Bilbao, Vitoria y Quito (Ecuador) además de sitas Madrid. En total suman unas 150 personas estando aproximadamente un tercio en la ciudad de Madrid. La composición social de la comunidad madrileña es doble: por una parte universitarios de origen acomodado y por otra miembros de extracción popular. El fuerte sentido de comunidad y el acentuado compromiso con la clase obrera y los marginados polariza a la Asociación en una unidad interna muy intensa. Hay una presencia equilibrada de ambos géneros y predominan los sujetos en torno a los treinta años.

El nombre de la Asociación es la clave para comprender su ethos: vivir en Comunidad la promoción de la Justicia desde la Fe en la Promesa cristiana del Reino de Dios. Los miembros de la asociación procuran ayudarse a hacer realidad el Reino de Dios tanto en la vida personal como en la colectiva. Ese trinomio Comunidad, Fe y Justicia ordena la cultura de la asociación. El proceso asociativo es organizado en esas tres áreas: vida comunitaria, oración y sacramentos, y compromiso socio-político y unidad con los pobres. Hay una triple fuente para una nueva síntesis de lo religioso: el compromiso en la promoción de la Justicia, la experiencia de oración y la incorporación a una comunidad. Son conscientes de que estas tres fuentes no suelen estar frecuentemente unidas sino que la cultura religiosa ordinaria suele hacer predominar una de ellas sobre las otras. Su forma asociativa tiene la voluntad de aunar equilibradamente las tres para que se refuercen mutuamente.

La entidad se autodenomina como comunidad de comunidades o asociación de comunidades (Romero-CFJ-1993), una fórmula que da gran autonomía a sus sedes. Esto es signo de la prevalencia de los procesos personales y comunitarios de la base sobre los principios más unitarios. No obstante hay un fuerte sentido de pertenecer a un cuerpo aunque desde una clave crítica con la Iglesia. Estas comunidades tienen una fuerte conciencia eclesial y se definen en primer lugar como "comunidades eclesiales", comunidades de la Iglesia que luego tiene su peculiaridades históricas.

Las CFJ juntan en Madrid a 40 personas. La Asociación se basa en comunidades que se organizan internamente en grupos. El fin de esos grupos es ayudar a los individuos a encarnarse y a la vez actuar juntos en acciones comunitarias. La comunidad está organizada en grupos pequeños de una docena de personas que se reúnen semanalmente para hacer revisión de vida³⁷¹. La revisión se enfoca a los tres aspectos de la vida que tanto resalta la Asociación: comunidad, oración y compromiso. Otro elemento fundamental de la vida comunitaria es la comunicación de bienes por la cual uno pone, por propia discreción, recursos propios a disposición del uso comunitario de ellos. La Comunidad Fe y Justicia implica al individuo totalmente, en todos sus aspectos porque busca ayudar a integrar su Fe y su vida plenamente.

³⁷⁰ Trabajo de campo: Entrevista a Alejandro Romero Pérez, observación participante en una asamblea de la Asociación en Madrid, Grupo de discusión con miembros de la Asociación en Tetuán, 1993.

³⁷¹ La revisión de vida es un método por el cual cada persona narra un tiempo o un aspecto de su biografía que es evaluado entre todos los miembros del grupo. Esa evaluación consiste en que los otros, a la luz del Evangelio cristiano, comunican al protagonista la reacción que surge en cada uno frente a lo que ha compartido. La revisión puede tener por objeto la vida de un individuo y también de dos o más, y también la de un grupo, una comunidad o un colectivo.

Además de esas reuniones semanales, la CFJ supone otras actividades grupales y comunitarias como retiros, convivencias, cursillos y distintas celebraciones litúrgicas.

Toda la vida asociativa se decide desde la asamblea, pero se gestiona a través de una mínima estructura jerárquica. El gobierno de la asociación se canaliza a través de un consejo con un presidente a la cabeza, elegidos por la asamblea. Es una organización plenamente democrática en la que los presbíteros tienen un papel más fraternal que paternal.

Toda la experiencia que sostiene a cada uno y a la Asociación es la experiencia de Jesucristo, la conversión de vida al descubrir, adherirse y seguir a Jesucristo. Esto lo señalan como el centro de todo. Desde ahí viven la comunidad, la oración y el compromiso con la Justicia. Los aspectos y actividades místicos tienen, por tanto, una importancia muy grande dentro de la Asociación, que promueve la oración diaria y la vida sacramental centrada en la eucaristía y la reconciliación y en la constante renovación del matrimonio y del orden sacerdotal como "sacramentos de vida". Además, hay un catecumenado de formación integral que fundamenta el principio del curso de una persona en la Asociación y en el que la formación teológica y eclesiológica tiene un sitio principal.

Los socios también reciben por parte de la CFJ una intensa formación socio-política. El factor Compromiso con la Justicia polariza a toda la Comunidad. Su cosmovisión presenta una realidad dividida por la injusticia que genera exclusión de unos hombres y pueblos por otros. Hay una visión conflictiva de la sociedad en la que hay intereses antagónicos.

La Asociación precisamente subraya que la Promoción de la Justicia es central. En ese centro ponen la identificación con los intereses materiales de los pobres, a cuya causa buscan unirse. Y se une no sólo personalmente sino en una Comunidad que acompaña ese proceso y que hace también su opción colectiva. En la situación que contemplan han determinado que su "línea es la acción de transformación y cambio" (autorrelato-CFJ-1993). Es una asociación en la que hay una fuerte presencia de llamadas desde lugares en los que se necesita ayuda y a los que se intenta dar respuesta dentro de las posibilidades del grupo. Para dar una respuesta más eficaz personal y colectivamente, se incorpora a movimientos transformadores emancipatorios que potencien su compromiso.

Un lugar especial lo tiene el compromiso político. En la CFJ toma parte José María Mardones, un sacerdote católico intelectual que es una referencia desde los años ochenta en la opinión pública de la Iglesia. Se ha distinguido por su persuasión en generar militancia política entre los cristianos. La cultura corporativa de CFJ pone el fin principal del trabajo por la Justicia en la solución de las causas estructurales y en la relación directa y personal con las personas que sufren alguna exclusión. Aquella solución tiene un cauce privilegiado en la socio-política. En la militancia en partidos políticos y en la sociedad civil. Se trata de "llevar las contradicciones de la lucha de clases al debate y la acción públicos" (José María Mardones, 1993: 161-162).

Además, la Comunidad tiene una fuerte conciencia de ser una asociación en la sociedad civil y como tal asume parte de sus responsabilidades. Participan, por tanto junto con asociaciones de otros tipos en plataformas civiles con fines de liberación popular.

Estas comunidades Fe y Justicia han tenido una relevancia grande pese a su apariencia de pequeña asociación. Ligadas al movimiento genérico de las comunidades de base, han elaborado su propio discurso sobre todo a través de varios de sus miembros que han alcanzado popularidad como Patxi Loidi o el mismo José María Mardones. Han elaborado recursos culturales de muy alto nivel con una incidencia directa en una comunidad cristiana que con el paso del tiempo se ha escindido en dos distintas por discordias internas.

En síntesis, una comunidad formada por dos sujetos sociales distintos que han internalizado personal y grupalmente una cultura que combina comunitarismo, justicialismo y misticismo con el fin de unir sus intereses a la causa material de la clase popular y los pueblos e individuos excluidos.

6. IGLESIA DE BASE DE MADRID (IBM). LA SUBVERSIÓN DESDE ABAJO³⁷².

Los antecedentes españoles del movimiento basista cristiano hay que radicarlos en los años sesenta y setenta, en el clima de contestación que surge desde el tejido asociado cristiano tanto entre sacerdotes como religiosos y seglares.

El primer antecedente es la red de asociaciones obreristas que constituían los movimientos especializados como Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) y Juventud Obrera Católica (JOC) o las Vanguardias Obreras Católicas (VOC) de los jesuitas. Su contribución se encauza por tres vías. Primero, como transmisores de una herencia obrerista; segundo, como paraguas institucional que amparó el desarrollo de iniciativas reprimidas por el Régimen estatal y eclesial; tercero, como cantera de cierto contingente de personas que pasaron a formar nuevas alternativas asociativas. Esas fugas disipativas de los grandes movimientos se produjeron por dos fuentes:

La primera es la JOC. El natural paso a formar parte de la HOAC entrañaba algunas dificultades causadas por la distante autonomía institucional entre ambas organizaciones y por las diferentes formas de organizar internamente la vida de los afiliados. En la HOAC prevalecían procesos más reflexivos que en la JOC eran enriquecidos por una gama más amplia de actividades. Al finalizar su itinerario en la JOC, por tanto, un contingente relevante de personas buscó nuevas organizaciones coherentes con la identidad y los modos de proceder por que habían ido optando en sus años anteriores. El destino de parte de este flujo de militantes será formar comunidades de base.

La segunda fuente se refiere a la VOC. Parte de la VOC se radicalizó en opciones políticas revolucionarias que les llevaron a constituir unas organizaciones distintas en síntesis con las corrientes de la época. Entre esas organizaciones está su contribución principal a la Organización Revolucionaria de los Trabajadores (ORT) y la Iglesia Popular que luego se transformaría en las Comunidades Cristianas Populares.

Sendos flujos, el jocista y el vanguardista, van a ser, junto a la universidad y algunos grupos parroquiales, las principales canteras desde las que constituir el movimiento basista cristiano al integrar el resto de los antecedentes. La crisis de los movimientos especializados de final de los 60 no va a hacer sino acentuar la fuga de masa disipativa que creará nuevas asociaciones, sintonizará con nuevas corrientes o, mayoritariamente, cesará en su militancia asociativa.

El segundo antecedente es la llegada de la corriente cristiana crítica europea y la corriente ecumenista. Esta última tenía un efecto muy transformador en un catolicismo monopolizado bajo el nacionalismo español y la mitificación de la Contrarreforma hispanista barroca que el Franquismo intentó manipular como imaginario de su política de autarquía internacional. La corriente crítica vino de mano de muchos sacerdotes, religiosos y seglares que estaban recibiendo su formación en el extranjero o viajaban por motivos personales o de sus responsabilidades eclesiales o profesionales. Otra de las vías de entrada fue a través de los

³⁷² Las técnicas han sido numerosas entrevistas a miembros y dirigentes de la IBM y críticos de la misma, dirigentes, dos grupos de discusión, análisis de documentación y de autorrelatos de la trama asociativa y de itinerarios personales.

organismos internacionales como Justicia y Paz o Cáritas. En Europa había un movimiento reformista radicalmente reivindicativo y activo en torno a 1968, formado por asociaciones bajo el programa de la crítica a la civilización capitalista y de cristiandad burguesa, y la solidaridad socio-política con los oprimidos. Algunos de estos grupos eran el británico Catholic Renewal Movement, el francés Echange et Dialogue, los belgas Présence et Terroignage o Exodus, etc.

Un tercer antecedente es la corriente revolucionaria de identidad cristiano-marxista que comienza en diálogos intelectuales en los años sesenta y culmina en la primera reunión de la réplica española del movimiento chileno Cristianos por el Socialismo en enero de 1973.

El cuarto antecedente es la expansión en los años 70 de un cambio de paradigma teológico que va a estructurar cognitivamente las aspiraciones socio-políticas y religiosas de la corriente revolucionaria y reformista cristiana. Ese giro paradigmático se alimenta de dos fuentes. Primera, la publicación en España de una serie de autores que estaban haciendo una nueva teología política que sería extendida a través de gran parte de la red de revistas pastorales, teológicas y confesionales cristianas. Segunda fuente, la recepción en España de la producción teológica del movimiento liberacionista latinoamericano que reforzó el cambio hermenéutico en todos los medios de producción de cultura religiosa de que disponía el tejido reformista y revolucionario de la Iglesia española. La fecha más emblemática de esa entrada de la teología liberacionista es el año 1972, cuando se celebran las Jornadas sobre Teología de la Liberación en El Escorial.

El quinto antecedente fueron las distintas experiencias de nuevo asociacionismo y estilos de vida que estaban ensayándose en España inspirados por el obrerismo de inserción y la recepción del modelo de comunidades eclesiales de base del movimiento liberacionista latinoamericano en la segunda mitad de los años sesenta. Algunas experiencias de inserción de comunidades en barrios obreros fueron protagonizadas por miembros de la JOC; otras por sacerdotes, religiosos y religiosas inspirados en la figura arquetípica francesa del sacerdote obrero.

El modelo de las pequeñas comunidades cristianas de enclave popular fue un movimiento internacional que tuvo su origen sobre todo en el continente americano y que quedaron popularizadas universalmente por las asambleas episcopales de Puebla y Medellín.

La confluencia de estos factores fue fraguando un sector cristiano que venía de la tradición obrerista o del socialismo, que buscaba nuevos cauces de asociación con el fin profundo de impulsar un cambio civilizatorio en conexión con el movimiento internacional socialista y con el fin inmediato de finar la Dictadura española e introducir reformas radicales en la Iglesia. En ese sector, muy catalizado por Cristianos por el Socialismo, se formó Iglesia Popular, una organización reticular que congregó una trama relevante de comunidades expresivas y organizaciones instrumentales y que protagonizó acciones tales como la ocupación de la sede de la Nunciatura Apostólica por un centenar de militantes cristianos.

Junto a esa organización central que luego se constituyó bajo el nombre de Comunidades Cristianas Populares fueron cuajando otras iniciativas asociativas en los diferentes entornos asociativos permeabilizados a esa corriente. Así se formaron comunidades en órdenes

religiosas como los jesuitas, los franciscanos o los dominicos, y en congregaciones de religiosas como las dominicas. Otros grupos se fueron componiendo a partir de diferentes bases como las parroquiales, las iniciativas estudiantiles universitarias o los clandestinos partidos políticos. En 1973 se fundan las Comunidades Cristianas Populares (CCP), lo que permite contar a la trama basista con un espacio asociativo sólido para su acción eclesial y civil, a pesar de comprender a unas pocas comunidades en Madrid y a que la mayor parte de las comunidades de base no se unieron a la plataforma CCP. A partir de ese momento, la formación de una red cívico-eclesial de comunidades de base necesitó de más de diez años para concretarse en una coordinadora en donde también está presente CCP, y que se constituyó en 1986. Esta coordinadora carece de morfología jurídica de carácter civil o canónico. Como dice uno de los entrevistados, "la coordinadora es todo base" (Ciani-IBM-1997).

La descripción del tejido asociativo de IBM es la siguiente: La Iglesia de Base de Madrid (IBM) se distribuye en seis zonas: Zona Centro, Zona Vallecas-Moratalaz, Zona Usera-Crabanchel, Zona Canillejas-San Blas, Zona Norte y la Zona Mixta. En esas zonas están presentes unas cincuenta comunidades que en ocasiones son grupos de fe y en otras son pequeñas asociaciones instrumentales.

Cristianos por el Socialismo son en la práctica una decena de personas que se reúnen mensualmente con el propósito de hacer progresar su promoción ideológica y con el fin de organizar las distintas ediciones anuales de los congresos en los que reúnen a unas doscientas personas. La Asociación de Teólogos Juan XXIII consta de un pequeño equipo que organiza la asociación y que gestiona los congresos de teología anuales de gran difusión. El Movimiento por el Celibato Opcional (MOCEOP) reúne a sacerdotes secularizados que promueven el fin que anuncian en su nombre. Esta asociación tiene también un carácter instrumental ya que la mayoría de sus activos participan en otras comunidades de base más expresivas. La Asociación Éxodo es el equipo que realiza la revista con el mismo nombre. Los Comités Oscar Romero y Africa Negra son asociaciones instrumentales, con una gran capacidad de convocatoria a su alrededor y donde doblan su afiliación muchos miembros de otras comunidades de base. Tanto las asociaciones instrumentales como las asociaciones comunitarias participan como miembros con estatuto idéntico.

La comunidad Aquino "es una de las comunidades más fuertes, la que mejor funciona como comunidad cristiana" (Ciani-IBM-1997). Todos son miembros económicamente pudientes y culturalmente cualificados. Su origen es la antigua parroquia universitaria que Monseñor Angel Suquía disolvió, y cuya comunidad continuó con un esquema muy similar a una parroquia. Son tres grupos que convocan cincuenta personas.

Hay tres comunidades con enclaves en el entorno jesuítico de los años setenta. El Movimiento Apostólico Seglar (MAS) es una pequeña asociación ligada a los jesuitas de ideologías más revolucionarias en los años setenta. Eran personas que compartían bienes y con una formación cultural muy elevada. Actualmente son una decena de personas que continúan trabajando en campos como el partido político. El FECUM, Federación de Congregaciones Marianas Universitarias, continúa funcionando, sin su anterior capacidad canónica, a través de un grupo de siete personas. El Movimiento Católico del Empleado, del entorno jesuítico, son medio centenar de personas ligadas al antiguo movimiento Hogar del Empleado, que desempeñan el

papel de patrones en la Fundación Hogar del Empleado (FUHEM), con unos dos mil millones de capital social y entre cuyas obra destacan las obras educativas y el apoyo al Centro de Investigaciones por la Paz (CIP). La Comunidad Campanar son el grupo de jóvenes, animados por el jesuita del Centro, Enrique García Alamán, con sede en la calle Cadarso, dentro del Movimiento Católico del Empleado. El MCE promueve una asociación juvenil con diversas actividades socioculturales.

En Vallecas está el principal módulo de la IBM. La comunidad Fontarrón, CCP, sita en el barrio del mismo nombre de Madrid, es una comunidad joven de gran actividad, ubicada en una parroquia vallecana. La Comunidad San Eulogio pertenece a la parroquia homóloga de Vallecas. La Comunidad Santo Tomás de Villanueva es un grupo de personas mayores de Vallecas, de orígenes sociales muy populares. La Comunidad Nuestra Señora del Valle, perteneciente a una parroquia de Pacífico, próxima al núcleo vallecana, actualmente está casi inactiva; tan sólo restan cinco personas. La Comunidad San Ambrosio, la Comunidad Nuevas Palomeras y la Comunidad San Cosme y San Damián, de la red vallecana. La Comunidad Parroquia San Carlos es la obra asociativa del Sacerdote de Castro. Queda un pequeño grupo solamente. La Comunidad Rivas-Vaciamadrid. Es un grupo de personas modestas, empleados de baja cualificación. La Comunidad Orcasitas es una comunidad casi exclusivamente de mujeres mayores y rayando en la pobreza, que animaba una religiosa. Actualmente está casi inactiva. La Comunidad San Ignacio de Loyola es una comunidad que apenas tiene activos, con unas cinco personas solamente.

El entorno dominico anima varias de las CCP como Palomeras. La Comunidad Pueblo Libre es un grupo de migrantes salvadoreños que llegaron a España en los tiempos de persecución cuando mataron a Monseñor Romero. Actualmente quedan cuatro o cinco de esos miembros, que se reúnen con otras personas en el Albergue de Transeúntes San Martín de Porres llevado por un dominico. La Comunidad de Canillejas son tres grupos que reúnen a medio centenar de participantes, algunos integrados en CCP y otros solamente en IBM. Son personas muy activas, con una alta militancia en el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) e Izquierda Unida (IU), así como en los sindicatos mayoritarios. Están animados los grupos por religiosas dominicas.

El entorno claretiano expulsó de su tejido a los promotores de parte de la IBM. La Comunidad Otra Voz de Iglesia, del Centro de Madrid, forma parte de una pequeña red de cuatro comunidades de antiguos claretianos expulsados de la Orden y liderados por Benjamín Forcano. En esa microtrama se incluyen la Comunidad Cuatro Jinetes y la comunidad Cenicientos, pequeñas comunidades de una decena de miembros.

La Comunidad Fray Junípero de Pobladora, ubicados en el entorno franciscano, son un grupo de jóvenes adultos con profesiones como administrativos y oficinistas. Entre sus actividades más llamativas está el hecho de que en Navidad comparten la noche atendiendo a y conviviendo con los albergados en la red de Metro. La Comunidad Justicia y Liberación son un grupo de jóvenes de origen popular que se reúnen en una parroquia de Caño Roto promovido por un arquitecto. La Comunidad de Carabanchel es un grupo de una docena de personas. Comunidad San Atanasio, de Tetuán, formada por un grupo de jóvenes y otro de adultos, todos de clase popular. La Comunidad Resurrección son dos grupos que reúnen veinte personas de clase media alta, animados por el sacerdote Casiano Floristán. En la Parroquia de

Nuestra Señora de Guadalupe hay un grupo de diez socios, de clase media alta, que están vinculados a IBM.

La Comunidad Caño Roto son antiguos jocosos que llevan treinta años juntos reuniéndose en Caño Roto aunque de allí sólo reside un persona que era ex-religiosa. Los demás tienen su vivienda en otras zonas limítrofes. Es una comunidad de veinte personas que convoca usualmente a una quincena de éstas. La ocupación más popular de los miembros es la ex-religiosa, que es enfermera. Otras ocupaciones son profesor de informática en la Universidad, periodista, maestra, etc. A sí mismos no se consideran clase popular, aunque sí dicen estar defendiendo los intereses del proletariado y los pobres. El grupo varía mucho en número a pesar de su continuidad y también "en moral, que está baja, lo que es síntoma de dejadez" (Ciani-IBM-1997). El compromiso de esta comunidad es personal, y comunitariamente hacen una significativa aportación económica a ONGD en Latinoamérica. Su principal actividad es la eucaristía semanal, que celebran sacerdotes, incluidos los secularizados, y dentro de la cual hay una reflexión comunitaria en la que bien se revisa algún aspecto concreto de la vida, o bien se discute algún tema previamente seleccionado. Su financiación sale exclusivamente de los miembros, que pagan un alquiler simbólico a la Asociación de Vecinos del barrio, ya que el párroco no les permite el uso de los locales de la Iglesia.

La coordinadora IBM sigue una lógica de descentralización radical, por lo que las comunidades tienen una altísima heterogeneidad entre ellas. La coordinadora nunca ha intervenido en el funcionamiento interno de las comunidades, que en general funcionan en pequeños grupos que tratan temas que interpelan a sus miembros al cambio de su cultura y al compromiso en acciones de carácter principalmente emancipador. Hubo en los años ochenta algunos intentos de "purgas puristas" que ideológicamente no se identificaban suficientemente con el programa basista. La ideología de la IBM es la tradición de izquierdas, con un fuerte ligazón con el liberacionismo latinoamericano. La muerte de Monseñor Romero al comienzo de la década de los ochenta fue el reactivo que fundó la identidad de la IBM. Con el tiempo la IBM se ha ido haciendo más ortodoxa tanto litúrgica como ideológicamente, lo que se ve causado por los pocos jóvenes que hay en la IBM y que impide la renovación cultural y eclesiológica.

La coordinación de las comunidades de base está repleta de problemas logísticos y culturales ya que la dispersión y la independencia es muy alta. De hecho, existe una coordinadora basista a nivel madrileño, pero en ningún nivel geográfico más amplio. Sí hay relaciones con comunidades de base de otras regiones. CCP sí que ha conseguido generar, con mucho esfuerzo, una trama estatal y tener conexiones internacionales significativas sobre todo en Europa y Latinoamérica. Una de las razones que dan los propios miembros de esa desorganización es que "a la gente de base no se le ha enseñado a organizarse bien, a agruparse bien." Otra razón ha sido la exclusión de las parroquias y la movilidad geográfica a que han sido sometidos los sacerdotes y religiosos que colaboraban en la IBM, lo que ha llevado a continuos desmontajes de las estructuras por falta de claves en recursos humanos y materiales.

En total estamos hablando de medio millar de personas en Madrid, en donde apenas setenta personas son jóvenes. Casi todos tienen una clase media de empleados, con cuatro comunidades, especialmente de CCP de Vallecas, de clase baja. Hay tres comunidades de

clase media alta con profesionales liberales y de alta cualificación (médicos, por ejemplo). Hay una fuerte presencia de ocupaciones relacionadas con el campo de la sanidad y la enseñanza, a las que se denomina como "más humanitarias" que otros empleos. Hay una discriminación ideológica de empleos y posiciones en el modo de producción, inclinada a favorecer lo proletario y lo más "humano" (trabajos muy expresivos de la atención personal)³⁷³.

En general, se comprueba que la IBM no es exclusiva sino minoritariamente de clase popular. Esa realidad media de los socios de IBM genera contradicciones en la corriente ya que ésta se juzga como ausente en el proletariado y excluida de la participación de pobres. Hay una constante pregunta de por qué no toman parte los pobres en las comunidades eclesiales de base (CEB), a lo que se responde bien desde la desestructuración vital de aquéllos o desde la mediocridad del compromiso basista.

Un elemento a tener en cuenta a la hora de describir la IBM es lo territorial. Hay dos realidades de summa importancia: la calle y el barrio. Se valora la cultura de "la gente de la calle" y la misma calle como sitio de actividad colectiva. El barrio es un espacio teofánico aglutinante de las acciones de distintas comunidades en intereses materiales compartidos con los vecinos. Por ello, aunque no se compartan intereses materiales en la posición ocupacional, sí se han unido intereses políticos y culturales. Una de las formas de unir esos intereses es residir en los mismos lugares y tomar su misma cultura.

La estrategia de desclasamiento territorial lleva a que, frente a la deslocalización de los movimientos cristianos burgueses, haya una radicalización de lo local en el ámbito civil y eclesial. El barrio es para las CEB el espacio político por excelencia y aplica todas las dimensiones a la hechos concretos barriales.

Esa valoración del barrio es coherente con la exaltación parroquial o paraparroquial del movimiento basista. En una de sus líneas más constitucionales, lo basista niega ser una asociación más sino que quieren ser la referencia eclesial más inmediata al individuo. La corriente basista nace como "germen de una nueva Iglesia", no como un movimiento eclesial más. Pretende ser la organización que encauce la participación eclesial y por esto no ha tomado formas convencionales de movimiento sino que ha ido construyendo una Iglesia alternativa. Este paralelismo basista se debe a la exclusión de que ha sido objeto de parte de las autoridades eclesiásticas y las distintas sanciones de descapitalización material y humana (retirada de locales, sacerdotes y recursos eclesiásticos de toda índole). Su exclusión de los consejos pastorales, laicales y de las delegaciones pastorales, además de las diversas condenas episcopales ha llevado a generar en la IBM una cultura de automarginación que va desde la descalificación genérica a toda la Jerarquía diocesana hasta el victimismo.

El hecho es que social y eclesialmente se les considera un movimiento más entre los muchos. Ese paso, del que reniegan, de un movimiento de masas a un movimiento de minorías ha

³⁷³ "Las CCP se componen, en su mayor parte, por personas que están encuadradas en lo que llamaremos clase media baja. Se trata, por tanto, de gentes que viven austeramente, pero por lo general sin llegar a pasar faltas. Abundan en las Comunidades los que provienen del mundo de la enseñanza y también los relacionados con profesiones dedicadas a la sanidad. Esto indica que en las CCP son frecuentes las personas que por profesión se dedican a tareas al servicio de los demás." Castillo, J.M. (1995): 17.

supuesto varias quiebras internas. Esa tendencia ha sido además reforzada por una moción interna, especialmente defendida desde CCP, de crisis puristas cíclicas que buscan hacer depuraciones de militancias, autenticaciones de la asociación reclamando de personas y grupos una coherencia con el programa basista. Las CEB, que querían ser la organización eclesial propia del Pueblo, siguiendo un esquema hegemónico gramsciano, cada vez está siendo estructurado y reconocido como una asociación más de tamaño mediano³⁷⁴.

Pero las CEB no sólo son una asociación, sino que asumen la representación relativa del movimiento basista internacional, sobre todo latinoamericano. Por esto adopta una estructura de movimiento social con una audiencia amplia a su alrededor (simpatizantes, referentes, etc.). Junto con otras redes asociativas católicas (En común, Plataforma de grupos de barrio, CEMI, etc.), conforman el entorno basista y liberacionista en Madrid actualmente muy ligado a dominicos y a un colectivo de sacerdotes denominado "Los 300". Las CEB tienen más cuerpo como símbolo referencial de "lo de Base" que como base social real. Uno de los indicadores más expresivos es que carezca de una renovación generacional y que esté casi plenamente desconectado del resto del tejido eclesial.

La CEB tiene un largo periodo de constitución primero como grupo amical, con un crecimiento institucional lento, carente de recursos y su proceso está muy sujeto a los ciclos ideológicos de la sociedad y los barrios. Las militancias que no se resolvieron en la Transición suelen ser fluctuantes. Resaltan en el grupo de discusión de basistas, que los jóvenes no se comprometen de "forma militante", es decir de modo continuo y con una alta disponibilidad a la organización.

Su peculiar coordinación centrípeta se debe en gran parte a la formulación que se hace de la autoridad. También se debe a la inconexión que hay en la cultura ciudadana popular (Lobo, 1996). Cada comunidad sigue su propio ritmo y dinámica, coordinándose en unos pocos aspectos. La unidad intercomunitaria entre las CEB es sobre todo unidad ideológica y es muy vulnerable a las crisis temporales de otras índoles que no están tan trabajadas como depósito común (por ejemplo, lo afectivo o la transmisión de la fe a nuevas generaciones, etc.).

La IBM tiene una firme voluntad antiburocrática, apuesta por el horizontalismo organizativo, la descentralización de responsabilidades y la corresponsabilidad. Su modo de funcionar es una división amical de las responsabilidades, con una gran informalidad y basada en una alta concentración sobre un reducido núcleo de militantes disponibles y muy concienciados. Ese antiautoritarismo se traduce también en un rechazo visceral hacia casi cualquier tipo de mediación eclesial, aunque sí se participe en múltiples mediaciones cívicas.

³⁷⁴ De hecho, la primera crisis crónica que señalan Marins y otros en su programa sobre comunidades de base, dice que es la "Tensión causada por considerar a las pequeñas comunidades como un movimiento más de Iglesia y no como células de la Iglesia. (...) La diferencia entre estas iniciativas [movimientos eclesiales] y las pequeñas comunidades está en que las CEBs, sin ser grupos elitistas, son células básicas de la Iglesia particular. Integran a los bautizados del *área* [cursiva nuestra] y son para ellos el nivel de referencia eclesial inmediata y dinámica. Las CEBs viven lo fundamental de la Iglesia en lo localizado de las bases." Marins, J.; Trevisan, T.M. y Chanona, C. (1991):62. Pero a la vez reconocen que ese efecto viene de la "Tensión causada al crear, mantener y desarrollar 'coordinadoras' que son, en práctica, alternativas a la jerarquía de la Iglesia diocesana." Marins, J.; Trevisan, T.M. y Chanona, C. (1991):64.

En esa división de las funciones, se crea un orden distinto al socialmente normal. Las CEB son frecuentemente una Iglesia invertida en cuestiones culturales, pastorales, clasistas, políticas y ministeriales. Se crean diaconías nuevas y se reducen las diferencias con otras hasta limar plenamente las distinciones con el clero. Esa desclericalización es radicalmente realizada en aras de un nuevo igualitarismo que propugna la colegialidad comunitaria. Ese contrato comunitario refunda las morfologías asociativas religiosas en el panorama católico moderno. El poder sagrado (la jerarquía) pasa de estar en el ministerio pastoral a residir en la comunidad, que es consagrada como autoridad cuya voluntad es conocida por procedimientos racionales democráticos de corte asambleario.

Las relaciones internas en las CEB son las de compañeros de tarea, sin una gran efusión afectiva sino más bien comunión en la tarea, amistad política. Se formula diciendo que en las CEB hay una "Comunión de hechos no comunión de dichos". El modelo de relación es el de vecinos, de cultura popular y dominado, pues, por la camaradería comunal.

También hay un fuerte clasismo en las relaciones. Primero, con un trato acentuadamente discriminador de aquellas personas que no son de cultura popular o la practican. Especialmente en CCP hay un clasismo muy acentuado hacia lo burgués, incluso en el seno de la misma IBM. Hay una constante sospecha hacia las personas de formas no populares, que son intensamente despreciados o tratados con paternalismo. Dentro de las comunidades se cuenta (Grupo IBM-1997) la historia de personas que fueron excluidas al haber progresado socialmente. La historia concreta que se relata es la de una persona que mejoró su posición profesional y que era acusado por otro miembro del grupo de no compartir los mismos problemas y la misma forma de ver las cosas. Finalmente, esta persona acabó yéndose "porque vio que éste no era su sitio" (Grupo IBM-1997). Dentro de la misma IBM hay tensiones interclasistas entre unas comunidades y otras. El núcleo de CCP conjunta a las comunidades de personas más desfavorecidas, con conciencia de su situación y que frecuentemente les recuerdan al resto de asociaciones de la I.B.M. Una forma de referirse a las comunidades que son personas socialmente desfavorecidas, es que son "comunidades populares populares". La redundancia significa que el sentido de "populares" es el más sociológico, más que el ideológico. Siguiendo esa conciencia, se recuerda a los que no son "populares populares" no comparten una serie de problemas y por eso no son tan radicales en sus planteamientos. Hay una interpelación fuerte desde las comunidades populares populares hacia el resto de la I.B.M. (incluso planteando abiertamente la conveniencia de que abandonen la I.B.M., como se narró en el Grupo IBM-1997) en cuestiones como el gasto, el uso del dinero, el estilo cultural, el compromiso político y de partido, la posición frente a la jerarquía eclesiástica, etc.

Con las clases medias tienen una relación compleja y contradictoria. La contradicción viene de una definición muy restrictiva del sujeto de las comunidades populares, que debe ser de clase obrera o menos, y la realidad de un componente social de universitarios en sus generaciones jóvenes que no responden al tipo obrero. Sin embargo, se continúa con el discurso obrerista pese a la movilidad ascendente de muchos de sus miembros, lo que lleva a situaciones idealizadas. Su precaución contra la "contaminación" de los valores y creencias burgueses, contra el mundo burgués, lleva a que se fuercen con voluntarismo las situaciones de vida de los miembros. En I.B.M. este dilema se multiplica más y es uno de los factores que dicen que explica la ausencia de una generación de jóvenes que renueve la I.B.M.

En ocasiones la I.B.M. ha ejercido su voluntad de inserción entre personas empobrecidas, en un intento por desclasarse y compartir intereses materiales con los excluidos sociales. Esto ha generado procesos de sentirse "extranjeros en el barrio" o "paracaidistas", "igual que algunos burgueses cuando vienen a los barrios obreros". La I.B.M. tiene problemas de relación con los más pobres y esto es un fracaso en opinión de sus miembros. Especialmente ha habido problemas de conexión en la conciencia de clase y en la estética. Un clásico conflicto con sus vecinos ha sido el rechazo basista a la religiosidad popular, aunque ha habido intentos, sin resultados visibles, de asumirla. La renovación estética basista no fue asumida por la clase obrera y los excluidos, *sino que era extraña, paradójicamente más deseada por la burguesía que por el destinatario.*

Estos conflictos internos vienen de la voluntad personal y colectiva de compartir las condiciones de vida con las personas pobres y el proletariado. No desarrollar la vida desde la ideología sino desde la convivencia y la unión de intereses con el sujeto popular. Eso ha generado decenas de experiencias de inserción obrera y marginal, instalando la residencia familiar o comunal en barrios periféricos en los que promover la acción socio-política. Esa inserción ha tenido y tiene que depurarse de muchos efectos que comentan resumiendo en dos principales: superación del paternalismo hacia el pobre y superación de la idealización del pobre.

Lo que buscan es "hacerse periféricos" (compartir exclusiones con los marginados) asumiendo "opciones de riesgo": comparten los riesgos y los problemas del proletariado, no quieren defenderlos desde fuera como aliados, sino que pretenden que sean suyos. Esto se logra en distintos grados. De fondo hay una frustración por no poder producirse mayoritariamente una identificación plena, pero también hay un orgullo por haber asumido ciertos descentramientos (residencia, condiciones barriales, defensa de intereses proletarios en las empresas, uso del servicio público, etc.) que les han llevado a no pocos conflictos y sanciones sociales que son entendidos como signos martiriológicos³⁷⁵.

Esos procesos de desclasamiento tienen límites que muchos han comprobado infranqueables pese a su voluntad de asumir la vida obrera. Principalmente los obstáculos es el depósito de capital cultural del individuo y la posibilidad de la reversibilidad de su opción, pudiendo retornar al punto anterior a su decisión al hacer valer sus créditos sociales.

En este asunto, central en la cultura basista, hay dos interpretaciones principales que podemos ordenar según las categorías clásicas de Weber: el liberacionismo de conciencia y el liberacionismo de responsabilidad. El primero busca un desclasamiento en todos los órdenes de la vida posible para desde ahí iniciar un compromiso integral del individuo. El segundo asume la posición social del sujeto y lo que intenta no es cambiarla sino que el individuo haga suyos los intereses materiales populares y que desde sus riquezas trabaje para defenderlos.

³⁷⁵ "Es muy diferente, insistimos, saber del pueblo de oídas, por 'visitas' o por libros, o conocerlo a través de biografías concretas en caliente, al hilo de la vida compartida en común. Conocer por propia experiencia lo que es vivir la pobreza, las consecuencias deshumanizadoras de una incultura impuesta, después de despertar nuestra cólera, nos ha hecho entrar en comunión con su angustia y su esperanza, con esa paciencia de los sistemáticamente oprimidos, que tienen más de aguante que de resignación. Por otra parte nos ha librado de todo cliché prefabricado, de toda idealización y de todo paternalismo. El pueblo no necesita ni merece que se le mitifique." (Comunidad del Barrio del Cristo, 1971: 418-19).

Entre ambos hay un enfrentamiento ideológico muy agudo. Al segundo se le acusa de que con la permanencia en la estructura se está pactando con el sistema y que el individuo salvaguarda sus intereses propios. También se le dice que actúa "desde fuera" por motivaciones ideológicas y que a través de su acción inyecta en la clase popular la ideología burguesa y la aceptación de las virtudes del sistema de desigualdad. Al primero se le echa en cara que le importa más que el propio sujeto se identifique con las condiciones y el estilo de vida popular que procurar el medio más urgente de mejorar esas condiciones. También se critica la imposibilidad del desclasamiento, más conforme aumenta la movilidad social del sujeto de la asociación.

De lo que se trata en ambos casos es de conferir poder al sujeto popular, ser democratizadores (que significa dar poder al pueblo) o poliarquizar la sociedad (pluralizar las fuentes de poder). La opción por/con los pobres (de nuevo aparece la distinción entre sendas corrientes liberacionistas) es el gran caballo de batalla de esta asociación, lo que se realiza de forma conflictiva, contradictoria y asumiendo riesgos por parte de muchos de los socios de tal empresa.

Lo que sí caracteriza a todos los miembros de I.B.M. casi sin excepción es el análisis estructural desde la concepción de la lucha de clases y la dedicación personal y colectiva a la militancia en agencias sociopolíticas de izquierda. La I.B.M. es un lugar de motivación para ejercer liderazgos y compromisos intensos en organizaciones socio-políticas y a ser fundadores de iniciativas nuevas. Este compromiso es explícito y se convierte en un requisito para la pertenencia a la I.B.M. La misma asociación mantiene una vinculación orgánica a todo tipo de colectivos de transformación emancipatoria. Esto ha traído el problema de que otras asociaciones religiosas vean a la I.B.M. como un instrumento sociopolítico que ha perdido su especificidad eclesial

Desde ese compromiso ideológico, de estilo de vida y militancia política con el proletariado, se entiende su hipersensibilidad frente a cualquier institución burguesa. La I.B.M. está en una crítica y acción permanente contra cualquier modo injusto de dominación, alienación y explotación. Sus críticos les acusan de estar "siempre cabreados, de vivir en el resentimiento y la acritud". Frente a esto ellos se defienden con el argumento de que la burguesía entiende su forma de ser y hacer como acritud y la clase popular como liberación. Lo cierto es que la cultura troncal del movimiento está imbuida del recurso al conflicto, la reivindicación y la contradicción. El temperamento contestatario de denuncia que cuajó tan intensamente durante su fundación en los años de la Transición continúa presente. Su interpretación eclesiológica de esta actitud identifica este estilo con el profético y el mesianismo. Su constante denuncia ha fraguado un consenso de negación frente a muchas situaciones que no siempre ha tenido una formulación en positivo. Frecuentemente dicen que están más unidos en lo que no quieren que en lo que sí buscan³⁷⁶.

Los elementos del programa que promueven en positivo siguen dos tendencias: el programa propio de los sindicatos comunistas españoles y el programa de la rama libertaria de los llamados nuevos movimientos sociales (ecologismo, pacifismo, feminismo, etc.). Hay un gran

³⁷⁶ "Se entrevisté como una vuelta a una experiencia más personal y profunda de la fe, a partir de las propias crisis y maduraciones humanas. En esto cada uno tiene su palabra insustituible. Sabemos muy bien en qué no creemos; quizá no tanto formular lo que creemos." Comunidades Cristianas Populares de Granada (1995): 5.

gusto por lo subversivo con ciertos rasgos de una neofilia que persigue continuamente la reivindicación de lo utópico.

El criterio de discernimiento es la defensa de los intereses materiales populares dentro de un mundo que es interpretado en términos clasistas. Toda la herencia eclesial ha sido revisada desde principios clasistas. Ese planteamiento pugnall es el que polariza su visión de la realidad social en dos mundos contrapuestos. La estrategia de lucha lleva a planteamientos maniqueos que no matizan las situaciones de contradicción de muchas posiciones de clase que se ven obligadas a simular por no verse excluidas de la asociación. De esa matriz divisionista viene la incompatibilidad con otros modelos eclesiológicos distintos al suyo, lo que ha llevado a muchos entrevistados a criticarlos como "intolerantes", "poco plurales en la Iglesia" o "hipercríticos". Esto es reconocido por algunos miembros de la I.B.M. que sí reconocen que en ocasiones mantienen posturas muy "puristas" sobre todo desde las C.C.P. Y es que otra característica de estas comunidades es que su gusto por la oposición se aplica cíclicamente también a ellos mismos con la misma dureza que a otros. Son tremendamente autocríticos hasta el punto de que un entrevistado decía que a veces cree que había una tendencia autodestructiva en esos procesos de revisión³⁷⁷.

Su constante acción contrainstitucional les lleva a la insumisión y objeción en un tiempo que caracterizan como muy adverso hacia la defensa de los intereses populares. Sus expectativas iniciales de extensión por la Iglesia y de crecimiento de la trama organizacional de clase obrera se han visto frustrados y eso contribuye a un sentido que muchas veces puede ser descrito como victimista. Frente a esa adversidad se ha formulado colectivamente la importancia de la resistencia por sus efectos de transmisión del testigo a nuevas generaciones y de apertura de "espacios liberados" dentro de la sociedad. Esa "moral de intemperie" motiva ala acción bajo el lema de que "permanecer es triunfar"³⁷⁸.

Su matriz cultural es el socialismo marxista que asumen desde la síntesis que hacen algunas escuelas de la Teología de la Liberación. Su dogmatismo socio-político contrasta sin embargo con un gran libertarismo en lo religioso, en donde practican una desdogmatización de lo litúrgico y las creencias teológicas.

Aunque le dan una gran importancia a lo simbólico, han alterado los cánones litúrgicos tradicionales en favor de una síntesis con la cultura obrerista en un intento por sustituir la cultura religiosa popular por una de mayor conciencia clasista. En las celebraciones hay una formulación de su cosmovisión sociopolítica de la que emerge lo religioso, en un intento de autentificar la superestructura desde la fidelidad a la infraestructura.

Sus liturgias están democratizadas desde la igualdad de ministerios e incluso invirtiendo los papeles tradicionales. Se encuentra un sentido pleno de la eucaristía como cena de todos e

³⁷⁷ "Vivíamos una fe más doctrinaria y militante, frente a las formas católicas tradicionales; una fe como participación en la fe de la comunidad: el 'creemos' en plural, que nos hacía sentirnos portadores de la verdad." Comunidades Cristianas Populares de Granada (1995): 5.

³⁷⁸ Fruto de la poca capacidad de conservación de lo asociativo, está la mentalidad de resistencia, la moral de intemperie, que desarrollan las asociaciones en los ciclos de crisis. Así, hay comunidades que se llaman a sí mismas "Comunidades de Población en Resistencia". Villar, E. (1994).

iguales. A la vez se produce una secularización de los lugares sagrados y una desacralización de gran parte del aparato en favor de una resacralización por su servicio a la causa popular³⁷⁹. En sus celebraciones tiene un lugar central lo festivo y lo comunal y el objeto de celebración suele ser lo concreto, lo práctico, no las elaboraciones abstractas. La dedicación a la oración es menor que en otras asociaciones y ésta no sigue las formas verbales o de meditación, sino se reinterpreta desde la acción³⁸⁰. Se rechazan explícitamente las formulaciones de oración hechas por la burguesía desde una postura expresamente antiespiritualista.

El pluralismo confesional radical que viven lleva a que su estrategia de comunicación del Evangelio a otras personas sea sobre todo la convicción de sus actos. Hay un rechazo abierto al anuncio explícito del mensaje religioso en favor de una táctica del "anuncio silencioso".

Forman principalmente grupos de reflexión y animación a la acción, con una insistente atención a "los signos de los tiempos": "A lo largo de nuestro recorrido hemos intentado leer los signos de los tiempos, signos de esperanza que primordialmente han nacido del CONFLICTO, de nuestras crisis personales y comunitarias, del dolor de quienes fueron despojados/as de todo, pero que con esperanza ansían un nuevo día." CCP Sin Fronteras (1996):49.

Son grupos de discusión sobre intereses materiales y de ayuda mutua, intercambio de experiencias, revisión de vida, siempre desde una finalidad muy politizada y "poco afectiva" (Ciani, 1997). La comunidad se convierte en germen de la organización de clase popular que crecerá hasta generar un nuevo Estado y desde ahí se entiende la comunidad como lugar de concienciación. Se opera sobre lo ideológico, lo actitudinal y los comportamientos, con una reiniciación a la fe con dimensión socio-política.

³⁷⁹ "La Comunidad de Base tiene muy clara la corresponsabilidad de todos los miembros en las decisiones y en la continua creación de vida cristiana; no entendemos una Iglesia no democrática, con estructuras feudales de la edad media, en las que la búsqueda y el mantenimiento de poder le quitan todo derecho a considerarse Iglesia de Jesús. (...) Hacemos todo lo posible por desclericalizar nuestra vida comunitaria, tratando de superar la rigidez de personas, tiempos y lugares sagrados, para poder servir al Padre 'con espíritu y verdad' (Jn 4,23-24). (...) Todos desempeñamos ministerios, y ningún ministerio lleva a tener poder sobre los demás ministerios, porque sería una contradicción: ministerio sería servicio, no poder. El sacerdote, cuando lo hay en la Comunidad, es uno más, aunque, a veces, por la formación que ha recibido, le cueste meterse en la nueva mentalidad; tal vez por eso no hay muchos sacerdotes que sepan vivir en Comunidades de Base, porque quieren que se les reconozca un rango superior, por pequeño que sea. (...) La mujer es en la Comunidad igual que el varón, sin que se le margine de ningún ministerio, incluido el de presidir la Eucaristía en las Comunidades que la celebran sin sacerdote porque no lo encuentran o porque los que encuentran sólo aceptan ser meros "capellanes" sin integración alguna en la Comunidad." Bonet Navarro, J. (1995): 20.

³⁸⁰ "Nuestra oración, más que la denominada 'verbal' (de fórmulas preestablecidas), ni tampoco la 'meditación' (por muy valiosa que sea), suele ser mayormente la búsqueda de respuestas, con frecuencia a problemas sociales o comunitarios y en otras ocasiones de las grandes preguntas existenciales. Pocas veces nos unimos los cristianos de base a orar, lo hacemos más bien a lo largo de la cotidianidad: transitando por la calle, en los medios de transporte, en esos verdaderos santuarios de la oración que son el metro, el autobús, el coche. De esa forma, el orar, más que un acto aparte del resto de nuestras actividades, se convierte en algo consubstancial, menos expresado con los labios y más con el quehacer laboral, con el amor familiar y amical, con el voluntariado comprometido, con el 'buscad el Reino' y sobre todo 'su justicia'." Giráldez, A. (1995): 5.

7. COMUNIDAD FE Y LUZ (FyL). COMUNIDADES CON EXCLUIDOS³⁸¹.

En 1971 unas familias con personas con deficiencias psíquicas participaron junto con una encargada de la diócesis en la pastoral específica en esa problemática en un encuentro internacional del movimiento El Arca fundado por Jean Vanier. En ese encuentro puntual participaban "chavales" (así se refiere el discurso corporativo a las personas con deficiencias mentales que participan en la Asociación), familiares de los mismos (padres y hermanos) y jóvenes que compartían con ellos diversos servicios y amistades. En ese encuentro Vanier hizo un llamamiento a que se fundaran comunidades de fines religiosos en las distintas localidades. Tras el encuentro, la delegada en la diócesis, María José Prendes, que también participó en el encuentro, convocó a más gente con hijos deficientes a fundar esas comunidades, y así comenzó a andar la Asociación Fe y Luz de Madrid, totalmente ligada a la organización internacional inspirada por Jean Vanier y Marie Elene Mathieu. Éstos formaron una comisión mundial para constituir la fórmula jurídica, los fines y los modos de Fe y Luz. Actualmente son unas diez mil personas distribuidas por los cinco continentes.

Para fundar la primera comunidad se partió de un club de ocio para "chavales" que se había puesto en marcha desde la Iglesia y que luego se hizo independiente de la misma y adoptó una forma aconfesional, aunque todavía se comparten canteras y dobles afiliaciones. Esa bifurcación en una asociación cívica y una asociación religiosa es completa hasta la plena autonomía.

Actualmente en Madrid hay tres comunidades una de las cuales ha crecido tanto que se ha "multiplicado" en tres distintas dentro de la comunidad. En total, seis grupos distintos de aproximadamente cuarenta personas cada uno. Las tres asociadas se llaman Epheta (que hace alusión al "Ábrete" que Jesucristo dijo a los ojos de un ciego según relata el Evangelio), Talitha Qum (que significa "Niña levántate", tal como también dijo Jesucristo en el pasaje de un milagro de resurrección de una niña muerta) y Emaús (referente al pasaje evangélico del Camino de Emaús). Las otras tres se sitúan en la Parroquia de San Francisco de Borja en Serrano (Comunidad Horizonte), la Comunidad de Cuatro Caminos en La Parroquia de Nuestra Señora de Los Angeles y la Comunidad de Majadahonda en la Parroquia de Santa María en la misma localidad. Las comunidades de Majadahonda y de Horizonte están formadas en su mayoría por personas de clase media alta mientras que en las otras dos hay una mezcla de personas de distintas clases sociales. Conviven desde profesionales liberales hasta obreros como taxistas, fontaneros, etc. y alguna persona que vive de pensiones y reside en barrios marginales de Madrid. La comunidad de Majadahonda son un centenar de personas mientras que las otras tienen cuarenta cada una. En total suma una membresía en Madrid de 300 personas.

En las comunidades participan chavales, familiares (padres y hermanos) y otras personas (fundamentalmente jóvenes) que se unen a las comunidades. Estos últimos no participan en el estatus de "voluntarios" que hacen un servicio ("aunque alguno pueda en un principio ir en ese plan, pronto se da cuenta de que no es así", dice Ana Berástegui) sino como miembros de la comunidad en igual rango que el resto con el que comparten la misma dinámica asociativa.

³⁸¹ Trabajo de campo: Entrevistas con Ana Berástegui, Cristina Gerechter, Marta Garrido, María Barón y Elena de Torre. Observación participante en 1993 y 1995. Análisis de documentos.

Los jóvenes sí tienen un perfil de clase social muy definido: "suelen ser más bien de clase media alta" (Berástegui-FYL-97).

Las canteras de donde provienen las familias de los "chavales" son parroquias, colegios especiales y las redes amicales de los miembros de Fe y Luz. Las canteras de los jóvenes son comunidades cristianas y centros de enseñanza del entorno de los jesuitas, así como amigos de las personas que vienen de ese entorno.

La participación en Fe y Luz supone una reunión semanal en cada una de las cuales hay tres momentos tras uno inicial de acogida: el primer momento es de tratamiento de un tema a través de juegos o dramatizaciones. Un segundo momento de oración o eucaristía. Un tercer momento de fiesta. Entre reunión y reunión, se habla en la Asociación que hay un "cuarto tiempo" que consiste en las salidas comunes de tiempo libre, en las visitas que se hacen los miembros o distintas actividades que se hacen juntos. De esa forma, la vida asociativa de Fe y Luz se distribuye en cuatro tiempos cada uno de los cuales recibe un cuidado minucioso. El primer tiempo viene definido desde los máximos órganos internacionales que sancionan un "carnet de ruta", una guía de temas por lo general de carácter religioso y moral. Las reuniones son muy caóticas dentro del orden de tres tiempos, hay un gran elemento afectivo y de juego en el que entran todos los miembros de la comunidad, pero especialmente les resulta más fácil conectar a las personas de condiciones sociales más modestas.

Cada comunidad tiene un equipo de coordinación formado por un consiliario, dos jóvenes, una madre o padre y un "chaval" que son votados democráticamente. La entrevistada resalta que las madres de clase elevada tienden a estar más representadas en esos cargos porque tienen mayor disposición y habilidades, pero que la Asociación tiende a neutralizar ese efecto y reequilibrar a veces ese efecto. Este equipo prepara encuentros, prepara reuniones, gestiona las finanzas, distribuye información y se coordina con otras comunidades. Las distintas realidades territoriales intercomunitarios se van estructurando en niveles regionales, intracontinentales, continentales e internacionales. Además existen unas relaciones especiales entre cada comunidad local con otra alejada a la que denomina su "comunidad gemela" con el fin de hacer progresar distintas relaciones internacionales. Además del acto semanal hay un encuentro mensual de todas las comunidades de Madrid, uno continental cada cinco años y otro mundial cada diez.

Los conflictos crónicos de Fe y Luz son el envejecimiento, la "multiplicación" de comunidades (crear dos o más comunidades a partir de una) a que se niega la comunidad de más gente ya que "están muy a gusto tal como están", el problema de encontrar individuos dispuestos a desempeñar los papeles de responsables y también los problemas de lenguaje. Estos últimos responden a los distintos niveles de profundización que hay dada la realidad psíquica de los afiliados y también se debe a las distintas religiosidades de la gente que participa, que son muy diversas: "unas más populares y otras más elevadas" (Berástegui-FyL-1997). En este último problema, la entrevistada informa de que en la Asociación hay un voluntad práctica de igualar los niveles de exposición hacia "abajo de modo que el chaval más profundo tenga algo que decir." (Berástegui-FyL-1997). En las relaciones entre personas de distintas clases sociales en la Asociación, Berástegui constata que los familiares que vienen de clases bajas se sienten con menos capacidad que el resto, pero que la Asociación trata de neutralizar esa disfunción.

La financiación de la Asociación corre a cuenta de cada comunidad además del uso de locales parroquiales y de instalaciones de los jesuitas. También la Iglesia aporta un consiliario, que es sacerdote y es miembro de la comunidad. Entre los consiliarios de Fe y Luz hay una presencia mayoritaria de miembros de la Compañía de Jesús.

Fe y Luz está integrado en el movimiento vanieriano que cuenta con dos obras principales y autónomas entre sí: las comunidades El Arca y las comunidades Fe y Luz. Las primeras son grupos de chavales que comparten piso con otros miembros de El Arca (religiosos o seculares). Es un movimiento extendido por el Mundo que se está intentando crear en Madrid. Por ahora sólo existe una experiencia de un piso de estas características (el responsable es un párroco de Caño Roto, Madrid, y vive un pequeño grupo) que tiene su referencia en El Arca pero no está integrado orgánicamente en la Asociación internacional, y también hay un grupo que se reúne regularmente cada mes desde 1995 a partir de una estancia de Jean Vanier en Madrid en la que animó a fundar este tipo de comunidades de residencia y vida. Este grupo de quince personas trata de gestar esa primera comunidad de El Arca en Madrid.

En Fe y Luz hay una nivelación igualitaria de las familias que participan por la condición de tener un hijo con una deficiencia mental. En la comunidad se intenta en primer lugar el descubrimiento del "chaval" como un don no a través de la resignación sino por una nueva mirada sobre la realidad. Se concibe a los "chavales" como unos "superdotados en el amor" cuya presencia genera una conversión en los padres, una transformación en su escala de valores.

Las comunidades de Fe y Luz están afectivamente muy cohesionadas de modo que la solidaridad interna es muy intensa. Especialmente se muestra en momentos cruciales como el fallecimiento de alguna persona de las comunidades en donde todos los miembros se vuelcan mucho.

En Fe y Luz los padres son conscientes de las exclusiones a que están sometidos sus hijos y viven con angustia la preocupación por su futuro una vez que ellos no estén para ayudarles. Los grupos tienen una función de integración de la realidad de los padres y de su problemática concreta "a la luz de la fe" y también una función de solidaridad mutua. El elemento del que nunca se habla es del socio-político, ni siquiera para la defensa socio-política de los derechos de los "chavales", "se centra más bien en solidaridad interna" (Berástegui-FyL-1997), aunque también hay una presencia constante en el discurso de la figura del pobre. La entrevistada añade que muchos jóvenes que están en Fe y Luz luego en sus ocupaciones aplican en la medida de lo posible lo que viven en la comunidad y llegan a tomar decisiones que favorecen a los "chavales" y otros en su condición.

8. CRISTIANOS SIN FRONTERAS (CSF). ASOCIACION ECLÉCTICA DE SERVICIO³⁸²

Este movimiento tiene en su comienzo algunas de las mejores claves de interpretación de su realidad actual. El principio de Cristianos sin Fronteras tiene un nombre claro que diseñó el proyecto e organización y actividades. Es obra principal de un emprendedor: el sacerdote José Valdavida, especializado en pastoral misionera juvenil. Desde entonces su papel ha sido principal como promotor de la organización, aunque encontró pronto una gran acogida en un grupo de pastoralistas que lo cimentaron y colaboraron. No se puede decir que sea una obra personal, aunque sí que es el "socioempresario" principal. La asociación es obra de profesionales de la pastoral hacia jóvenes, aunque es dirigido por laicos en la actualidad. La fundación social fue de profesionales: la asociación era un instrumento de pastoral, de socialización, que desbordó sus proyectos iniciales.

El comienzo de CSF, de hecho, tiene su prólogo en unas Semanas Españolas de Misionología celebradas en Burgos en agosto de 1971. Con el tema general de "Juventud y responsabilidad Misionera", Valdavida expuso una ponencia acerca de la colaboración juvenil en el Tercer Mundo. Sus ideas iban ligadas a una renovación de ideas y formas en la organización de la pastoral misional. Religiosas responsables de pastoral en Zamora propusieron poner en práctica la idea en su provincia y desde ahí se extendió a otras diócesis y congregaciones.

La estructura de la asociación es la de cinco organizaciones diferenciadas dentro de una sola organización. El primer proyecto sinfrontera fue para jóvenes, reclamando pronto actividades para niños en edad escolar, lo que se concretó en una nueva organización dentro del complejo, con el nombre Misioneros Mundo Nuevo. Después se descubrió la necesidad de especializarse en actividades para los adolescentes que dan el paso de los 13 a los 15 años, por lo que se creó Futuro sin Fronteras. Este proyecto, implicaba también a familias que no sólo querían participar simpáticamente, sino participar organizadas, lo que llevó a cimentar una organización sinfrontera para familias: Famisión. Por último, hasta 1992, la organización incorporó una rama muy especializada de profesionales sanitarios que existía anteriormente y que se denomina "Sanidad y Misiones". Cristianos sin Fronteras es una organización con una base social distribuida en cinco "ramas" bajo un mismo discurso común. El criterio de distribución es la edad estableciéndose un paso genésico de una rama a otra. La familia se puede considerar como una última etapa genésica, y la rama sanitaria obedece a un orden ocupacional.

Cristianos sin Fronteras nace dentro de órganos de la Iglesia, en las delegaciones de pastoral y las congregaciones. Tiene una organización matriz muy obvia: la pastoral diocesana y las pastorales de congregaciones religiosas en sus colegios. Su bolsa de destinatarios es explícitamente intraeclesial: no aborda nuevos espacios descristianizados donde enraizarse, sino que tiene una labor Regeneradora de vías no usadas o infrautilizadas: delegaciones, colegios, consejos, etc. Esta misión regeneradora de Cristianos sin Fronteras es una constante labor de despertar y activar lo ya institucionalizado pero adormecido. De hecho, su labor es de

³⁸² Las técnicas aplicadas fueron entrevistas a socios y dirigentes, religiosas, responsables de colegios, participación en el socioanálisis de movimientos, observación participante, documentación interna y autorrelato corporativo.

responder a las llamadas que hacen desde delegaciones, obispados y colegios para que saquen adelante proyectos o para participar en algunos ya organizados. Estas peticiones es el principal modo de expansión de la organización.

La aportación principal de Cristianos sin Fronteras es la vertebración interna de los jóvenes de la Iglesia española a través de sus labores de organización y convocatoria plural. Aunque frente a la sociedad civil tiene una labor presencialista, frente a la Iglesia tiene una estrategia de mediación, desde una intención de servicio: "somos conscientes de prestar un servicio desde dentro de cada una de estas comunidades a la plenitud de vida de las mismas" (CSF, 1990:14). De hecho, nace como un proyecto de coordinación, de estructuración. Cristianos sin Fronteras es más una estrategia de estructuración que un carisma original. No inventa un carisma espiritual, sino que refuerza una vocación misionera de la Iglesia. De ahí que su principal capital sea la capacidad de organización, su actividad. Un componente central de Cristianos sin Fronteras es su función como gestora de actividades dentro de una declarada vocación de servicio intraeclesial.

Cristianos sin Fronteras es más una estrategia que una ideología: una estrategia de promoción de la pastoral de misiones en un primer momento y de organización de pastorales colegiales en un segundo momento. En efecto, Cristianos sin Fronteras ha sido quizás el movimiento eclesial con mayor difusión durante los años ochenta por su capacidad de dar un servicio de pastoral a colegios católicos.

La asociación ofrecía a los colegios una cultura corporativa ecléctica y generalista que permitía la compatibilidad con las culturas específicas de cada congregación. Además el movimiento supone un soporte para la coordinación intercolegial de los diversos centros de cada congregación religiosa y aportaba un espacio de Iglesia para la incardinación dentro de las pastorales diocesanas. Por último, la asociación organizaba una gran cantidad de actividades tanto durante el curso académico como en verano, lo que suponía que los colegios tenían solucionados los servicios de actividades pastorales extraescolares y estivales con una inversión mínima.

El movimiento une más por la calidad de sus actividades que por la espiritualidad. La eclesiología de Cristianos sin Fronteras es una espiritualidad de vinculación. No dotan a esa vinculación de unos tintes sectarios, sino que su misión es crear espacios en los que participan sectores muy diversos incluyendo a personas de otros movimientos de Iglesia. Por eso su discurso no presenta un ideología sino un proceso donde cada etapa va llevando a la siguiente sin un marco ideológico muy marcado. Cristianos sin Fronteras tiene en sus documentos un desarrollo histórico del discurso de la identidad en vez de exponer una teoría del carisma como puede ser más común. Una de las claves del éxito de Cristianos sin Fronteras es precisamente esa neutralidad, esa ausencia de una ideología propia muy marcada que les lleva a un carácter ecléctico en su espiritualidad. Por ese carácter ecléctico los espacios de comunión de diferentes carismas que crean, son aceptados por una mayoría de organizaciones. Al éxito y los frutos que ha dado colabora definitivamente el carácter ecléctico al que nos hemos referido.

Desde su origen, ha tenido una naturaleza instrumental para las instituciones eclesiales (delegaciones diocesanas, congregaciones, colegios) con objetivos pastorales y en su misma

fundación se comprueba que nace de la praxis pastoral. Esta utilidad se ha solidificado en una vocación, en una opción institucional preferencial. El éxito que ha obtenido en la pastoral de Tercer Mundo ha llevado a extender la utilidad a otras áreas eclesiales, especialmente las de coordinación de movimientos con vistas a grandes actividades de Iglesia como las macroconcentraciones papales o diocesanas. En las entrevistas realizadas se puede comprobar que se habla desde la praxis de la organización, no se muestra una eclesiología ni una teoría de la justicia, no se expresa un marco teórico o ideológico en el que se actúa.

Sin embargo, Cristianos sin Fronteras es más que una asociación de servicio, lo que va a traer en un momento dado conflictos agudos dentro del movimiento. Cada comunidad realiza su elaboración cultural en la que incluye las líneas sinfronteristas, tan generales que incluye casi cualquier opción. Esto genera una organización con grandes diferencias entre sedes locales. Conforme aumenta la edad de los socios y se consolidan las comunidades locales, se generan discordias que no comparten esa reducción del movimiento a un instrumento pastoral sino que lo ven como un movimiento integral. El movimiento se ve en la necesidad de ir ampliando progresivamente su masa cultural y su vida asociativa interna hasta llegar a ser disfuncional a los fines iniciales para los que había sido creada. La autonomía seglar y local que cada vez se remarca más por los procesos de crecimiento, señalan a otros fines de desarrollo interno y clarificación de la identidad como prioritarios frente a los principios de expansión y servicio.

Hay otro proceso paralelo. Nace como un complemento pastoral a las comunidades locales en el campo especializado de la ayuda al Tercer Mundo, y poco a poco se constituye en un movimiento integral para dar respuestas a todos los aspectos de la vida y cuidar los procesos de formación de los jóvenes. Se constata en la asociación una derivación desde una acción misional que tiene como destinatario a las personas de los países del llamado Tercer Mundo, hacia una pastoral más general con una insistencia en la labor misionera genérica de cada uno en su vida.

La asociación, aunque prioriza el servicio y la compatibilidad con cualquier comunidad eclesial en que colabora, va formando una cultura corporativa que será la que se aplique en esos inevitables procesos integrales. Parte de los conflictos vendrán de la insuficiencia de los procesos de formación ya que la asociación no estaba ideada para ese fin sino para algo más parcial. Por eso la asociación potencia sobre todo, en una huida hacia adelante, las actividades y pretende que el núcleo cultural sea una consecuencia de la praxis.

El momento en que surge la asociación está marcado por dos sucesos que definen su cultura: por una parte una revolución en la cultura juvenil a caballo de los hechos del mayo francés; por otra parte, el cataclismo de la Acción Católica, la crisis de confianza en el asociacionismo seglar y el vacío de sujeto en las funciones diocesanas. Frente a este segundo fenómeno Cristianos sin Fronteras surge como un sustituto funcional de algunas tareas de la Acción Católica. Como dijo un obispo en una entrevista personal con motivo de comentar estos estudios, "están con nosotros los que no son nuestros y los nuestros no están con nosotros", refiriéndose a CSF y a la Acción Católica (1992/OBISPO). Asume, por tanto, un tipo de servicialidad a la jerarquía eclesiástica caracterizada por el culto a lo episcopal y por la promoción de un nuevo clericalismo ya presente en el dirigismo de los líderes eclesiásticos del movimiento.

En este sentido, es un movimiento clerical convencional pero reformado en los modos de expresión, más afectivos que morales y cubierto por nuevos espacios de participación secolar. El clericalismo ya no se pone en el centro de la vertebración ni se asimila desde vías morales sino de forma emocional y como un supuesto indiscutible. El movimiento ha estado al servicio de las instrucciones que los obispos han indicado y así se puede observar que en las movilizaciones católicas de las diócesis han sido en los últimos veinte años el principal organizador. Su fidelismo episcopal, junto con la neutralidad y eclecticismo lo han hecho merecedor de mucha más confianza por parte de la jerarquía eclesiástica y del pueblo eclesial al no despertar fobias entre los sectores no conservadores.

Que la sintaxis clerical continúa se ve en que en los momentos de crisis en que los seculares decidían una línea distinta a las instrucciones del clero regente, la autonomía laical se disolvía bajo la acusación de deslealtad a los principios fundacionales, ejerciéndose el poder del clero que en todo momento estaba blindado frente al secolar. A la vez, hay que señalar que es un clericalismo que no precisa de un ejercicio continuo sino que recaba a seculares para colaborar, que abre espacios de cooperación y delega papeles. La omnipresencia del clero y el lenguaje clerical es sustituido por una nueva semántica laical y por una reserva de lo clerical a la sintaxis de las relaciones en la asociación más que a la expresión.

Su contemporaneidad con la revolución de la generación de jóvenes de los años setenta, ha sido también un factor importante. Frente a la cultura de la militancia de Acción Católica y frente a otras imágenes, Cristianos sin Fronteras puso sus recursos a disposición de una renovación estética de los jóvenes. Fue el movimiento que puso en circulación masiva una nueva imagen del joven cristiano. Nuevo dibujantes, una nueva composición iconográfica que transmitía una nueva comprensión de lo cristiano y abría nuevos accesos culturales a lo cristiano.

El cambio que se inició en la cultura religiosa de los jóvenes fue sobre todo estético. La creatividad en la expresión de lo cristiano fue el principio rector de la vida del movimiento hacia el exterior. La insistencia en la evangelización se aplicaba a la iniciativa de decenas de nuevos recursos de movilización colectiva cuyo factor común era el ser nuevos modos de comunicar y nuevas iconografías a distribuir. Las vigiliass de la luz (cultos de oración en grandes asambleas de masas de jóvenes convocados en cada diócesis bajo la presidencia episcopal), los encuentros de la canción misionera (concursos de canciones a nivel de cada centro local, de cada diócesis y a nivel nacional seleccionando las mejores con el fin de dar testimonio del credo a través de la aceptación de la música como canal de expresión), los sembradores de estrellas (reparto callejero de figuras adhesivas de estrellas con un mensaje evangélico), etc. Todos estos nuevos actos recogían el deseo de novedad, de nuevos modos y nuevas imágenes que actualizaran lo eclesial recuperando la adhesión personal y la cohesión comunitaria a la Iglesia.

Hay que tener en cuenta un hecho crucial: tanto los pastoralistas como el mismo sujeto de la asociación era nuevo. Era una nueva generación de adolescentes que no estaba implicada en las tensiones del final del franquismo y una generación de pastoralistas jóvenes que no habían tenido responsabilidad en los principales procesos asociativos que concluyeron en las crisis conciliares y las quiebras político-religiosas de finales de los sesenta.

Se asumía ya la actualización conciliar del Vaticano II sobre todo dado que la organización trabajaba sobre un asunto muy particular en el que era más fácil asumir principios progresistas que en otros campos más centrales. Apertura que daba nuevas actividades convencionales pero sin la hipoteca de los conflictos entre restauracionistas y progresistas. Frente al ambiente decadente y represivo de finales de los sesenta, y frente a las situaciones de confusión, Cristianos sin Fronteras entra con una nueva estética y a través de una vía lateral de la pastoral enganchando a numerosas parroquias y a una gran mayoría de colegios de religiosas. El éxito del movimiento se debe en parte a haberse concentrado en un campo neutral desde una cultura neutral. Esto despertará recelos de parte de algunas asociaciones totales (en las que se implicaban compromisos vocacionales y se trabajaba sobre el hombre de modo integral teniendo cada socio su vida totalmente filtrada por la entidad) que la acusan de mediocridad. No obstante, las tensiones internas de renovación o represión no cualificaban a los movimientos para estar pendientes de competir con un movimiento que tenía la ventaja de no heredar nada del pasado y no tener cauces normativos para su desarrollo futuro sino sólo una praxis de oferta de expansión.

Esta profusión de actividades, y la consecuente vorágine de gestión en que todos los recursos humanos de la asociación estaban implicados, sin espacios para el desarrollo cultural del discurso, tuvo sus críticos que se cuestionaban si no era una "huida hacia adelante" con tal de no plantearse las cuestiones principales. En el debate interno prevaleció la consideración de la urgencia de hacer más que de decir.

El servicio a la jerarquía eclesiástica y a los fines pastorales dispuestos por las autoridades de la asociación es el principio central de la organización. Todos los socios viven un proceso de crecimiento que consiste en interiorizar la virtud de ese servicio y su disponibilidad incondicional a él. Más que la reflexión crítica o el discernimiento de los servicios se promueve la disponibilidad a los servicios indicados. El movimiento hace suyo un lema que es una contestación a la cultura rupturista del mayo francés: frente a la protesta cooperación. La respuesta a la contestación juvenil era la colaboración con los pastores de la Iglesia.

En sus encuentros y actividades los participantes se distribuyen siguiendo un criterio de origen diocesano y parroquial. Hay un sector de críticos que argumentaban que esos criterios de agrupación no eran relevantes para los jóvenes ni eran los más importantes para su formación de modo que era conveniente que percibieran que se les categorizaba por otros criterios como la generación, la pluralidad, etc. Pero el movimiento está dispuesto a fomentar por encima de cualquier consideración lo diocesano. Esa es la razón de que CSF no siga la línea pastoral de muchos movimientos que crean su propia trama de actividades paralelas a las parroquiales. CSF hace declaración expresa de ser funcionales a lo parroquial, ámbito al que hacen una oferta de complementariedad. Juega la carta funcional de una Acción Católica que quiere constituir asociación general de fieles y servir a las directrices diocesanas.

Contra la crisis de ruptura generacional el sinfronterismo significa la unidad con las generaciones mayores, la libertad de prejuicios frente a las categorías de edades y estados vocacionales. Refuerza la comunión intergeneracional que los fundadores necesitaban para la colaboración de jóvenes en la pastoral misional. Esa unidad intergeneracional se refuerza por la organización de seglares adultos en la asociación en familias. La unidad de los socios

adultos es la familia: el mismo nombre de la rama adulta del movimiento, Famisión, es indicativa del familismo de la entidad.

La espiritualidad de encuentro y vinculación que es propia de la praxis sinfronterista tiene en el fondo una idea de la unidad de la Iglesia como relación armónica y monologal en las cuestiones fundamentales para poner el peso de la diferenciación en aspectos expresivos. Su estrategia de gran libertad de creatividad en algunos aspectos prácticos de la realización de las labores de evangelización contrasta con la negativa a la revisión corporativa del magisterio eclesiástico. *Toda posible puesta en duda de una directriz episcopal es interpretada como un atentado contra la unidad y la comunión.* La comunión se entiende precisamente como funcionalidad a las instrucciones episcopales. Para cimentar esta estructura fidelista se promueve una espiritualidad de la armonía, una sacralización de la unidad y la armonía que se pone como uno de los principios centrales del movimiento.

No tener fronteras significa precisamente no hacer diferencias intraeclesiales, sobre todo generacionales, sino cooperar juntos a la evangelización en comunión con los pastores de la Iglesia.

Una de las consecuencias de estos principios es que aumentan la conciencia eclesial de sus miembros. La asociación asume el nuevo lenguaje conciliar acompañado de nuevas estéticas que sintonizan más con la nueva cultura juvenil, y pone en circulación mensajes conciliares de participación, pertenencia, comunión y creatividad dentro de la Iglesia que llevan a que parte de una generación encuentre nuevos signos que expresan y le conectan con la Iglesia.

Este nuevo lenguaje lleva también a suministrar recursos a los jóvenes para iniciar un nuevo impulso a testimonializar la fe. Se ve necesaria una nueva declaración pública de fe ante la crisis de secularización, cambiar la imagen pública de descristianización (una de las funciones principales de las grandes concentraciones católicas con motivo de visitas pontificias) y abrir vías de acceso a lo cristiano en los ambientes cotidianos. La evangelización se entiende como testimonio, como declaración confesional pública de cada uno de los miembros en sus contextos ordinarios.

El potencial de supervivencia de esta asociación es grande por la capacidad de adaptación porque en el fondo es una cultura generalista de principios abstractos. Esa abstracción es la que le llevó a las principales tensiones internas. Los conflictos detectados señalan a la necesidad de madurar la asociación instrumental hacia una asociación autónoma de Iglesia en la que los miembros tuvieran la soberanía sobre su destino. Esto choca con los agentes pastorales del clero y con un sector de socios fiel a la idea de una organización de servicio. Las demandas de perfilar líneas de acción que desarrollaran la idea de pertenencia (exigir a los socios un estilo de vida y un compromiso concreto) y que cualificaran la cultura corporativa, chocan con la intención de continuar con una cultura generalista que no provocar conflictos a la expansión y al servicio universal que se realizaba. Una de las peticiones era la de desarrollar la matriz primigenia del servicio a los países empobrecidos. Las formulaciones cuajadas a principios de los setenta habían cambiado y la cultura solidarista en España había cambiado tanto que era necesaria una actualización de aquellos presupuestos. Las transformaciones iban en dos líneas: una primera que indicaba la necesidad de profundizar en los conceptos de solidaridad y justicia. La segunda, se pretendía crear a partir del movimiento una Organización

No Gubernamental para el Desarrollo equiparable a otras del entorno, con un componente central de intercambio internacional de voluntarios.

Es llamativo cómo en un movimiento con una motivación nuclear misionera y condestinatarios en países empobrecidos, no hay un solo elemento de su discurso que haga mención a la justicia. Esta ausencia es el indicador más importante del giro a la pastoral general al que hemos hecho mención, y además es signo del tipo de cultura corporativa que mantiene. La ausencia de análisis ni líneas de justicia ni de compromiso socio-político, son muestra de una organización volcada a la pastoral intraeclesial y sin apenas conciencia social.

A la vez algunas congregaciones y parroquias conforme han ido creciendo corporativamente han elegido líneas eclesiales concretas a partir de las cuales evaluaban a Cristianos sin Fronteras como mediocre e insuficiente. La dependencia tan rígida del aparato diocesano le resta flexibilidad para adaptarse a las demandas locales que gozan de una autonomía casi total pero que reclaman posicionamientos a nivel general. Una tercera demanda es la necesidad progresiva de formar comunidades de vida para las que la asociación no tiene recursos colectivos. Esto llevará a que las comunidades locales que se van conformando recurran a otras culturas eclesiales para traerse modos comunitarios que en ocasiones van a ser incompatibles con el sinfronterismo desde la exigencia de radicalidad y especificidad a la entidad genérica. Por último, los procesos de formación, tan generalistas y avocados a la actividad, muestran su insuficiencia cuando los jóvenes llegan a la vida adulta, con menos tiempo para la dedicación a las actividades y a la vida asociativa. Además la vida pasa de estar centrada en el tiempo de ocio a reclamar una gran dedicación en tiempo y preocupación a actividades familiares y profesionales. En algunas entrevistas nos surge un discurso que critica el hecho de que la evangelización es entendida en general como un compromiso del tiempo libre en actividades apostólicas, más que como una integración plena de la persona en todos los momentos de la vida.

En síntesis, Cristianos sin Fronteras es un servicio de un grupo de personas a la diócesis, que por el momento que le ha tocado vivir ha cubierto un espacio de movimiento general de fieles nutriéndose sobre todo de personas de clases medias de los colegios de religiosas. Su composición social está muy segmentada en sedes locales con grandes diferencias entre ellas. Su cultura eclesial es muy generalista con el fin de incluir a gentes muy distintas, y promueve una *eclesiología fidelista y unitarista* a través de una *ascesis de vinculación con actividades de reunión y expresión*. Estos principios, acompañados por una iconografía y una semántica novedosas, permitió renovar muchas pastorales diocesanas y colegiales, así como establecer en los socios y participantes una identidad de comunión eclesial. Las limitaciones que introducen conflictos están principalmente en esa neutralidad centrista criticada por mediocre; en una *eclesiología* que no desarrolla comunidades locales y en la debilidad de los procesos de formación personal. Además, su función original, es servicio a los países empobrecidos, quedó extremadamente desactualizado.

9. JUVENTUD FRANCISCANA (JUFRA). GRUPOS DE EXPRESIÓN FRANCISCANA.

El entorno franciscano es de los más antiguos de la zona católica española. Desde los comienzos de la orden fundada por Francisco de Asís, se incorporó una tercera orden que actualmente sobrevive con el nombre de Orden Franciscana Seglar. Su formato se ha convertido en un paradigma de institución seglar vinculada a una orden. El modelo terciario ha sido aplicado por muchas otras órdenes aunque con fórmulas asociativas variadas. Esa tradición terciaria ordena mucho el entorno civil franciscano. De Orden Franciscana Seglar parten dos ramas principales: la Juventud Franciscana y la Fraternidad Seglar Franciscana, principalmente orientada a adultos.

Ese ordenamiento, tan clarificado en el ligamen seglar, se pluraliza por la raíz dada la tradicional división de las congregaciones de raíz franciscana. Esto lleva a que las relaciones con los seglares tomen varias orientaciones y por tanto se pluralicen las opciones asociativas. Dentro del entorno franciscano hay tres distribuciones principales: JUFRA, grupos juveniles de fraternidades con un formato sobre todo parroquial y, en tercer lugar, versiones franciscanas de otras asociaciones propias del escultismo, del obrerismo o del pacifismo.

El JUFRA es una asociación con autonomía de la Orden Franciscana Seglar, aunque dentro de su campo cultural. Sus fines los formulan en relación a la emulación del estilo de vida de Francisco de Asís y a la promoción personal desde el carisma franciscano. Una de las personas entrevistada describió de esta forma la esencia del fin de estos grupos: "Individualmente cada uno debe llevar acciones concretas que traduzcan el espíritu evangélico-franciscano, como mensajeros de alegría, paz, esperanza, respeto a la creación (ecología)." (93-JUFRA). La visión que tenía el grupo de encuestados, correspondía a una acción individual en cada uno de los ambientes en que se vivía. Otro decía a este respecto que se trataba de "irradiar el espíritu franciscano en los ambientes que nos toca vivir. Familia, trabajo, sociedad, etc."

El método que aplican consiste en el reparto de los miembros en "equipos" en los que se reflexiona y se reciben materiales formativos con una frecuencia semanal. Los equipos suelen adoptar una pedagogía de círculo de estudio, coloquio o conferencia, así como una articulación en el tratamiento de temas en relación a los cuales revisan su vida. Las formas concretas varían radicalmente de una sede a otra del movimiento. El peso fundamental en el movimiento se pone en la comunión alrededor de la identidad franciscana.

El trayecto de JUFRA ha sido conflictivo y largo. Nacido a finales de los años sesenta, concretamente en 1967, no ha logrado consolidar una corporación cohesionada, sino que la dinámica ha seguido una línea funcional a cada uno de los centros de religiosos a que se vinculaba cada grupo específico. El JUFRA es, según el grupo de socios que entrevistamos, una asociación todavía sin madurar en su autonomía, con una gran dependencia del clero. En esto era tajante uno de los miembros: "El movimiento está movido por la orden, por los curas". De hecho, parte de su intermitencia e irrelevancia durante este último tiempo se debe a que carecen de recursos eclesiales por la muerte de algunos religiosos responsables o el cambio de destino de otros. Esa inestabilidad es la que ha llevado a que haya frecuentes fracasos de continuidad de la asociación tanto en su transición a las fraternidades adultas como en la

prolongación de JUFRA desde su autonomía. La edad media entre los miembros de JUFRA muestra la inexistencia de una realidad de jóvenes adultos.

Es más común la similitud en el estilo celebrativo, aspecto muy importante en su dinámica grupal. Las actividades son sobre todo expresivas. Además de las citadas celebraciones de culto, hay abundantes momentos de oración y contemplación y actividades como teatro, audiovisuales, música, juegos, etc. Esta preponderancia de elementos expresivos provoca una minoría crítica que en su discurso afirma que "somos más folcloristas que teóricos" en el sentido de que gusta más el expresarse que pensar y reflexionar sobre los hechos.

La conciencia social en el JUFRA varía mucho de un grupo a otro. Hay grupos con una gran conciencia colectiva crítica sobre todo en temas de justicia, paz y ecologismo, y otros que se reducen a grupos expresivos con algunas actividades de asistencia a personas excluidas, con absoluta ausencia de reflexiones socio-políticas. Preguntados sobre cuántas veces se mencionan asuntos relacionados con el campo del compromiso socio-político y de la justicia, uno contestó "el tema de la política no lo escuchamos nunca pero el otro sí sobre todo a través de las organizaciones de caridad a que vamos." (TT-JUFRA-93). Otro señaló que "hay algunos del tema social. Pero muy poquito y tampoco lo buscamos." (JM-JUFRA-93). Lo único que tienen claro en este aspecto es que en el grupo tiene que haber de todo, pluralidad no una sola ideología política.

El componente clasal de los que participan en JUFRA suele ser popular. Desde ahí han surgido experiencias de matriz obreristas como las Fraternidades Franciscanas Obreras, ya casi totalmente extinguidas tras la crisis de finales de los años setenta. El obrerismo franciscano se insertó dentro del entorno de la Iglesia de Base más que en el entorno franciscano, aunque mantenían una viva relación conflictiva con el entorno del conjunto terciario.

Las fraternidades franciscanas obreras eran pequeñas comunidades formadas por proletarios que residían en barrios trabajadores y burgueses que iban a residir a los barrios. En todo el entorno franciscano eran un conjunto significativo de grupos que dio materia para formar la asociación intercomunitaria. Al principio de estas comunidades, a finales de los años sesenta, fueron sancionadas con una reprensión general del entorno franciscano español, aunque los contactos con un realidad obrerista franciscana en países como Francia u Holanda animó a ganar un espacio dentro de esta trama eclesial. A los diez años de su inicio, a finales de los setenta, gozaron de cierto reconocimiento aunque sin estar integradas dentro de las opciones prioritarias de los gobiernos del entorno franciscano.

Estas fraternidades franciscanas obreras, también llamadas "pequeñas fraternidades" o "fraternidades de trabajo" eran promovidas sobre todo por religiosos pertenecientes a las ramas de la obra franciscana, especialmente franciscanos y capuchinos, aunque también algunas religiosas como algunas personas de las Franciscanas Misioneras de María. Estos pioneros animaron grupos de seglares que estaban en relación con el entorno formando grupo con ellos. Las pequeñas asociaciones que se crearon estaban formadas por seglares y por los mismos religiosos que eran también socios en igualdad dentro de ellas, aunque con una indiscutible labor de liderazgo. Esta equiparación en membresía era signo de un movimiento mayor de señalaba hacia un replanteamiento de lo que se entendía por vida religiosa y con

unas prácticas que "borran las líneas entre seglarismo y Votos, tan canónicamente claras" (Henares, 1977: 142).

Sus claves eran una cultura obrerista de matriz marxista y una teología liberacionista que inspiraban una asociación explícitamente de clase. Las fraternidades de clase que promocionaban tenían un proyecto de renovación de la dogmática, de la moral y de la liturgia-pastoral. Propugnaban una preferencia pastoral por destinatarios de clase obrera y una conciencia de clase que fuera crítica con las propias instituciones franciscanas y la sociedad en que se vive.

Su crítica al resto del entorno franciscano era radical. Se comienza por observar que las preguntas sobre el compromiso con la liberación social están ausentes de la mayoría de grupos y asociaciones "llamadas 'franciscanas'" (Henares, 1976:77). Para esta rama obrerista el quehacer de muchas asociaciones franciscanas se daba por nulo por su ambigüedad y por la complicidad de su silencio con el sistema. Criticaban a "las viejas formas acusándolas como de modelos trasnochados, defendidos por inercia y por falta de imaginación." (Henares, 1977: 622). La pastoral de los religiosos franciscanos y el entorno civil franciscano se criticaba por el "envilecimiento" del Evangelio y por "el secuestro burgués que se ha hecho de Francisco de Asís" (Henares, 1977: 142) y que se ve en las dedicaciones burguesas del entorno franciscano a una vida de culto y contemplación vacía de compromiso socio-político y en las labores litúrgicas y colegiales.

Estas fraternidades obreras se extinguieron restando solamente algunos grupos inconexos orientados a la vida parroquial y sin integración alguna en el círculo terciario que ha seguido apostando por la pastoral convencional. La matriz obrerista de las fraternidades clasistas no ha sido incorporada a la cultura corporativa del entorno sino que se permanece en una línea expresiva de la identidad franciscana. Hay alguna excepción dentro del entorno franciscano que sí recogió parte del legado obrerista y que desarrollan compromisos liberacionistas sobre todo ligados a la línea de Leonardo Boff, antiguo franciscano, al compromiso en colectivos de transformación de las condiciones de vida de los excluidos urbanos y a la conexión con nuevos movimientos sociales como el pacifista.

10. JUVENTUD OBRERA CRISTIANA (JOC). ASOCIACIÓN CRISTIANA DEL MOVIMIENTO OBRERO³⁸³.

La JOC se define como "un movimiento de educación de los jóvenes de la clase trabajadora por la acción..." Esta dimensión formativa desde la acción se ha visto especialmente destacada tras una Transición en la que hubo un gran peso de JOC como actor de transformación política, tal como, a juicio de la organización, demandaban esos años. Los años ochenta se plantean para la organización en un nuevo contexto en el que se trabaja para integrar al individuo en sus aspectos individuales, colectivos y trascendentes. En los años noventa, estabilizada la organización tras una escisión interna en dos organizaciones, una confesional y otra más aconfesional, se consolida la línea de movimiento de educación integral de los jóvenes obreros. La dedicación se vuelca adaptativamente a campos como el tiempo libre, la vida cotidiana y la "calidad de la militancia". Esto último busca formar un modo intenso y formal de participación y compromiso como socio que implique totalmente al individuo en las acciones, en su carácter y en todos los aspectos de su vida procurando la coherencia entre todos ellos y su militancia en JOC.

La JOC busca por tanto la consecución de unos procesos formativos desde la acción que logren la transformación de los modos de vida de los jóvenes de clase obrera y aquellos que hagan suya coherentemente la causa obrera, y, a través de ellos, del resto de la sociedad.

La JOC parte de un análisis social en el que una gran parte de la Humanidad, personal y colectivamente, es explotada económicamente, es dominada políticamente y es alienada culturalmente. Frente a eso cabe la lucha obrera que es una transformación integral de la sociedad en favor del bien general y comenzando por el cambio de las condiciones materiales de vida de los más desfavorecidos.

La JOC en España es una realidad asociativa formada por mil quinientos militantes, dos mil en proceso de incorporación, cien sacerdotes que son consiliarios y cincuenta adultos en funciones de "animadores en la fe". La JOC en Madrid es una federación formada por unas doscientas personas divididas en cuatro centros en Madrid (Canillejas, Usera, Vallecas y Carabanchel) y a su vez subdivididos en equipos de vida de cinco personas más un consiliario que a ser posible participa en cada uno de ellos. Dentro de cada equipo hay una estricta división de funciones en las que uno asume la responsabilidad general de las labores del equipo (coordinación, representación, etc.) y otro realiza labores de tesorería. En cada centro y en cada federación se repite la estructura con una gran rigurosidad en el ejercicio de sus responsabilidades. En estos servicios se va haciendo realidad la solidaridad entre los miembros de la asociación.

Las canteras de la JOC son fundamentalmente tres: casi la mitad de la gente proviene de las parroquias, otra proporción significativa son amigos convocados por miembros de la JOC y el tercer segmento son personas que han llegado a la asociación a través de los contactos que los jocistas han hecho con otros jóvenes por la calle y parques.

³⁸³ Trabajo de campo: Entrevistas José Luis-971119 y Susana-940610, análisis de documentos y entrevistas con otras personas no afiliadas a JOC que hicieron referencia a la Asociación.

En la JOC se asume claramente que su asociación es una organización formada bajo la adscripción de clase, pero con un sentido amplio del concepto de obrero como empleados sin poder sobre la organización ni el control de los beneficios de la agencia económica en que trabajan. También son conscientes de que su identidad obrera no es asumida por todos los que son realmente obreros ya que los tiempos de los grandes movimientos obreros dejaron una marca simbólica muy fuerte que ha obstaculizado actualizar las simbologías en un momento en que la ideología está en un ciclo contrario a la lucha obrera.

El problema de reconocimiento social a que se enfrenta la JOC es que se ha disipado la conciencia de clase en los trabajadores y una primera labor es que la persona que entra en contacto con la JOC sea consciente de su realidad laboral y cultural. Su discurso subraya especialmente la consideración de que el hecho de que las personas hayan logrado más títulos universitarios no significa que hay habido un cambio en la estructura de clases. Lo que ocurre que las personas que van a la universidad, prolongan su infancia en "una campana de cristal de la que al salir se dan la hostia".

La asociación, aunque tiene una adscripción de clase, no está cerrada a la participación de otras personas que hayan hecho una auténtica opción por los pobres. Esa opción por los pobres es definida como una apuesta con todos los recursos para cambiar la situación material de la clase trabajadora y los marginados.

Se critican las posturas tomadas por muchas personas que hacen falsas opciones por los pobres. El primer caso es el de "la falsa progresía" que simplemente hacen una opción de palabra pero que nunca llega a poner sus bienes y su tiempo al servicio de las organizaciones que defienden los intereses de la clase obrera, sino que "simplemente es pose". El segundo tipo es el de la persona que tiene mitificado al pobre y al obrero pero que nunca se ha relacionado verdaderamente con uno de ellos. Los entrevistados coincidían en que "no hay que mitificar al obrero ni al pobre". El tercer tipo que dibuja es el de aquel para el que la acción por los pobres se convierte en un "autoencuentro" narcisista. Creen que estos "trucos de desclasamiento" son los más frecuentes entre las personas con cierta conciencia social.

También critican las posiciones de aquellos que están muy concienciados con los problemas del Tercer Mundo y que incluso se han identificado de tal modo con esos países que han internalizado culturas, ideologías y teologías que importan a su situación cotidiana sin haber hecho una adaptación a la realidad que viven. Para ellos la Teología de la Liberación es una continuación de la tradición obrerista en la que ellos están insertos. Pero creen que es más fácil el exotismo de la identificación con aquellos procesos lejanos que hacer crecer los procesos próximos hasta sus últimas consecuencias de compromiso personal y colectivo con todos los empobrecidos.

Por eso para la JOC un punto inicial es la proximidad, la cercanía, la relación directa con los perjudicados de modo que desde ahí surjan los compromisos y la mentalidad. La pedagogía de JOC nace de la vida reflexionada. La JOC es un proceso de formación de la conciencia en el seno de un colectivo. La pieza básica es la acción ("no la reunión desde la que luego no sé qué...") sobre la que luego se comparte y reflexiona. Por lo normal los socios se juntan dos o tres veces semanales y en ocasiones se convocan encuentros que se ven necesarios desde la acción, pero como complemento, no como fin del que luego emanen acciones. El socio de

JOC responde al tipo de compromiso del "militante" que pone a disposición de la causa todo su tiempo libre. Con lo cual es usual que los militantes tengan todos los días de la semana algún compromiso en alguna organización y que en los días sobrantes se dediquen a "hacer esquina". Con "hacer esquina", "hacer calle" o "hacer parque", los jocistas se refieren al encuentro espontáneo con jóvenes que están por la calle pasando el tiempo libre. Se les ofrece otros modos de emplear su tiempo y se conversa con ellos acerca de la situación social y del barrio en que se vive.

El primer objetivo de la JOC en su modo de proceder es explicitar junto con los jóvenes las contradicciones de esa realidad, crear conciencia de contradicción. Eso se hace desde lo parroquial, desde las organizaciones ciudadanas generales y desde los peatones, la gente que está en la calle o las pandillas de amigos. En todos esos ambientes se trata de hacer emerger lo oculto y a continuación ver las soluciones que hay. La construcción de alternativas y la búsqueda de organizaciones y acciones para hacerlas posibles define el contenido del segundo paso en su método. Hay una gran insistencia en que todas esas alternativas y acciones no surgen de la reflexión teórica sino de la reflexión sobre lo concreto, sobre la acción, dándole un sentido. Todo esto forma parte de una tradición de la Acción Católica llamada la "pedagogía de la acción".

Dentro de los equipos de vida se sigue el método de la "revisión de vida obrera" que consiste en la evaluación de la vida de cada uno o de colectivos a la luz del Evangelio de modo que emerjan transformaciones concretas en las mismas. El equipo acompaña efectivamente esas transformaciones, por lo que "se asegura que cada militante se encarne en su ambiente concreto, con los compañeros, y que lleve allí un proceso de acción donde dar testimonio, donde ser misionero".

La JOC integra en la toma de sentido la dimensión radical o trascendente del hombre, lo que se hace desde lo que ellos llaman una "mística recia" que huye de espiritualidades que no encarnan al hombre en la realidad para transformarla sino que le enajenan de ella.

Algunas personas dicen que uno de los problemas de JOC es una imagen antigua, a lo que desde JOC se contesta que lo pasado de moda es el compromiso, no lo obrero. También se les critica por su excesivo formalismo, lo que acepta JOC diciendo que son una asociación muy institucionalizada y con una identidad fuerte para sus militantes y que esto es precisamente lo que permite formar para la acción y no perderse en autocontemplaciones. Por otra parte se estima que esa institucionalización es la que permite que en unas condiciones de vida difíciles la organización tenga éxito en sus fines. Pese a esto, se reconoce que la JOC está en permanente crisis ya que las promociones que están formadas al final del itinerario tienen que cesar en su afiliación por el límite de edad. La JOC se pone toda en cuestión con cada generación mientras que otras asociaciones juveniles se dice que veces están formadas por todo tipo de gente menos jóvenes. Gracias a esos procesos de institucionalización de los compromisos de los socios se logra tejer una trama social entre las personas desfavorecidas que las hace pasar "de masa a pueblo".

La financiación de JOC se nutre principalmente de las cuotas y donaciones de los socios, que pueden ir desde las 500 a las 10.000 pesetas. También a través de la Iglesia que les aporta un consiliario a nivel nacional y les permite el uso de locales parroquiales. Por último, reciben

fondos de parte del Estado a cambio de distintos servicios públicos que realizan. Esto no es suficiente para mantener las actividades que desarrollan, por lo que producen objetos que ponen a la venta entre sus redes de amigos. De esta financiación logran recursos para mantener trece jóvenes seglares liberados para distintas tareas en el Movimiento.

La JOC tiene un discurso acentuadamente crítico respecto a la cultura eclesial. Tradicionalmente se han constatado unas relaciones conflictivas con la Jerarquía de la Iglesia y con gran parte de las asociaciones de fieles más dominantes, lo que ha llevado a duras represiones a este movimiento y a su exclusión de muchos ámbitos como es la pastoral juvenil en Madrid. La cultura de la Iglesia, juzgan, no sólo no es sensible en su mayor parte a lo obrero sino que es claramente alienante. Frente a eso, el Movimiento se compromete a la transformación de la Iglesia desde su interior aunque críticamente. JOC es uno de los movimientos especializados que están en la federación de movimientos de Acción Católica, lo cual, por la especial vinculación de la Acción Católica al episcopado aumenta las probabilidades de conflicto.

11. ASOCIACION INTERNACIONAL JUVENTUD IDENTE. ENTRAMADO DE CAPTACIÓN³⁸⁴.

La Asociación Internacional Juventud Idente es una asociación de inspiración católica pero no confesional instituida por la Fundación de Cristo Redentor y el Instituto Idente de Misioneros y Misioneras Idente, una entidad que está en el proceso de intento de ser reconocida canónicamente por el Vaticano como congregación religiosa. Mientras funcionan con la personalidad canónica de asociación pública de fieles reconocida en cada diócesis en que están presentes. Los miembros de esa asociación profesan votos y viven en residencias comunes.

Esta primera asociación fue fundada por Fernando Rielo en 1959 en Tenerife. Su fin, al que denominan "carisma" las entrevistadas, es "el anuncio evangélico en la juventud y el diálogo con los intelectuales". Para cumplir la primera parte de su fin, la evangelización de los jóvenes, organizaron una asociación que promoviera valores en cualquier joven que participe "sea católico o no". En las entrevistas a Galán, de Arcos y González hay la intención determinada de que quede claro, y así se exprese, que la Asociación Internacional Juventud Idente (AIJI) es una asociación no confesional. La fundación de AIJI se realiza en 1975 a partir de la experiencia de un campamento para jóvenes en el Pirineo catalán.

La segunda parte del fin busca "la defensa de la Cátedra de Pedro y del dogma" entre los intelectuales. Para ello se impulsa defender la Fe desde las cátedras universitarias y desde la creación artística. A estos efectos, en 1981 se instituye la Fundación Cultural Fernando Rielo. Entre sus actividades destaca un premio que se convoca de poesía mística. También existen seminarios y conferencias en áreas como la filosofía, la música o la pedagogía.

El complejo institucional alrededor de Fernando Rielo es más amplio. También fundó una Asociación Sanitaria principalmente afincada en Italia y que promueve estudios sobre bioética y S.I.D.A. También se ha instituido el Centro Juvenil "Jesús y San Martín" a partir de la Fundación "Jesús y San Martín" que hace siglo y medio promovieron nobles españoles con el fin de dar "atención humana y religiosa" a niños y jóvenes, ubicado en Getafe.

Fernando Rielo es el fundador carismático de todo el complejo Idente. En él, dice el documento de presentación de AIJI, está el "origen" de AIJI y de la Institución Católica de Misioneros y Misioneras Identes, así como la Fundación que lleva su nombre. De él dice Luján que es un "humanista". Es un madrileño que no llegó a profesar como sacerdote en la orden de los redemptoristas, orientando su biografía a la vida seglar y su profesión a funcionario de Correos. Destinado a Tenerife, allí empezó a fundar su obra a través de la cantera de Cursillos de Cristiandad. El entramado idente de Rielo dispone de suficiente capital como para mantener dos fundaciones, dos asociaciones internacionales y dispone del capital de la Fundación Jesús y San Martín con el que mantiene un centro pastoral en Getafe.

³⁸⁴ El trabajo de campo consistió en las siguientes técnicas: Participan en el socioanálisis-MCM, entrevista a Ana María Galán Noves. Madrid, diciembre de 1993. Entrevista a Angustias de Arcos Pastor. Madrid, diciembre de 1993. Entrevista a Luján González Portela. Madrid, octubre de 1997. Autorrelato de AIJI describiéndose a sí mismos. Madrid, 1993. Observación de su domicilio corporativo y locales. Entrevista a alto cargo eclesiástico, XXX.

AIIJ se divide en dos campos bien determinados desde su dirección, que es desde la Asociación matriz de célibes. Un campo consiste en un voluntariado social que orgánicamente pertenece a AIIJ pero que en la práctica funciona como un entidad distinta. El otro campo es el mismo AIIJ, que busca la animación socio-cultural de jóvenes. La labor en esta segunda área institucional tiene dos vertientes. Primera, las actividades que se realizan con los socios y, segunda, los trabajos que tienen como destinatarios o "beneficiarios" a otros jóvenes que no son socios (campamentos, actividades culturales, etc.).

El ethos de todo el complejo institucional Idente es "la conciencia filial en el ser humano", "sentirse hijos". Y es lo que se quiere promover en AIIJ. El nombre que les identifica, "Idente", es un neologismo que viene del mandato de Jesucristo a sus apóstoles "Id y anunciad el Evangelio...". De ese verbo "Id" componen los "identes", "los que van". En sus textos lo explican así: "El nombre Idente es un neologismo construido con el imperativo *id* del verbo español y la desinencia -ente del participio latino -ens, -entis. Significa caminar uniéndose uno, permanentemente, con los más altos valores." (Documento de presentación de AIIJ a los candidatos).

Su aconfesionalidad ("no se nos puede incluir entre las asociaciones católicas", dice Luján) es ambigua. Primero porque su ideología rezuma constantemente el reconocimiento explícito del Evangelio cristiano. Segundo, porque participan en el Consejo Diocesano de Laicos de Madrid y en todas las instituciones diocesanas en que tienen oportunidad en calidad de asociación católica. Su adscripción cristiana es expresa por ejemplo en el Documento de presentación de AIIJ "Juventud Idente fundamenta su formación en la vivencia de estos valores, cuyo origen específico es el evangelio..." o en un autorrelato que había realizado alguien de AIIJ mucho tiempo antes de la entrevista con Luján González: "Tomando a Cristo como modelo, quiere que progresen [los socios] generosamente en su relación con Dios, con la naturaleza y con la sociedad, al reconocer la grandeza de su filiación divina." Estas referencias a Jesucristo las explica Luján González por la defensa siguiente: "Como fuente de valores tomamos a Jesucristo. Aunque no seas católico. No se pide que se crea en Cristo como Dios pero sí como la persona que es el modelo máximo". En su documento de presentación del Voluntariado Idente, está escrito que la pedagogía Idente está "inspirada en el concepto de persona y modelo psicopedagógico de Cristo, explicitado en el Evangelio."

En otro nivel, que no sea confesional no significaría necesariamente que no sea teísta. Es una asociación religiosa -aunque en las entrevistas y formalmente no quieran que se les adscriba como asociación religiosa católica-. La AIIJ promueve una serie de valores a través de los diferentes reconocimientos de que hay un Dios que es fuente de esos valores. "Los más altos valores" es una expresión constante en su lenguaje. Las fórmulas que transmiten institucionalmente su ideología, son evidentemente teístas. La "regla de honor" de AIIJ es "Ad Deum propter humanitem" ("A Dios por medio de la humanidad"), una frase legada por Fernando Rielo. El lema, complementariamente, es "Dios, Naturaleza y Sociedad".

La aconfesionalidad se justifica en que el Dios a que se refieren "tiene un sentido antropológico, no se refiere a una religión concreta, sino a lo que cada uno considera como más noble y valioso constituyéndose en referente de su vida (Dios de una religión concreta, un Ideal, pero siempre actuando como valor supremo)." (Documento de presentación de AIIJ).

No obstante en la entrevista a González se insiste en que ni siquiera son religiosos. Aún cuando el Dios que plantean nominalmente pueda ser no trascendente ("un Ideal...") sus creencias son obviamente religiosas. Luján defiende, de todas formas, que en AIJI participan personas que son "no creyentes" y que se les respeta "e incluso se les promueve en que profundicen en sus valores propios". Pero las aportaciones de las entrevistas muestran que el discurso es contradictorio. Por una parte se esfuerza en la voluntad de definirse como arreligiosa, pero por otra se satura todo el discurso de referencias teístas y cristianas, además de que el joven que participe en la asociación, como mínimo, "tiene que estar abierto a lo religioso". Las referencias al teísmo y al cristianismo son constantes y ambiguas como para presentar la asociación de un modo u otro según convenga. Lo que sí está ausente es cualquier referencia a la Iglesia católica.

AIJI es una asociación extremadamente dependiente de los Misioneros Identes. Prueba de ello es que la representación de la misma siempre corre a cargo de algún misionero idente. Esta autoridad se refleja en la misma relación entre los socios y los misioneros que están presentes en AIJI. A estos últimos se les denomina "profesores" porque, explica Lujá, "no somos monitores ni animadores sino que la relación es más de enseñanza, de enseñar a profesar una serie de valores...".

Los "altos valores" que promueve la asociación son: "La veracidad, la sinceridad, la generosidad, la honorabilidad, junto con la colegialidad, el vínculo, el respeto, la universalidad, la apertura, responsabilidad, la gratitud, la confianza, el buen gusto..." Son todos valores compactados en un ethos de "filiación divina" que se enraízan en dos tradiciones: la cultura cristiana española de la posguerra de las imágenes caballerescas de las Congregaciones Marianas y la cultura internacionalista de los discursos del YMCA. Las referencias al latín, el culto al líder y las mismas actividades de los socios de AIJI se corresponden con esas tradiciones. No hay marcas del catolicismo del Vaticano II, ni del asociacionismo católico de los años 80 ni del nuevo asociacionismo juvenil de los mismos años 80. Tampoco se ha incorporado la cultura de los movimientos sociales. Como nuevo instrumento de modernización se ha asumido el lenguaje del voluntariado.

En las entrevistas de 1993 y 1997 y en el autorrelato de 1993, hay una viva intención de describir los campos de acción del voluntariado que organizan. Se comentan brevemente casi todos los demás aspectos y se extiende en el tema del voluntariado social. Esto lo hemos interpretado como parte de una política de imagen minuciosamente diseñada y que comentaremos más adelante a la luz de otros datos complementarios.

En el voluntariado se dedican a dos campos: tareas urbanas y tareas que son "misiones en el Tercer Mundo". Esta segunda parte, según las entrevistas, se encauza confesionalmente y a través de la Fundación y el Instituto de misioneros Idente en las distintas obras misioneras que tienen en distintos países. Sin embargo, en el autorrelato no se explica de esta manera sino que se le da una forma más aconfesionalizada bajo el título de "cooperación internacional".

En Madrid sobre todo se enfocan las dedicaciones al trabajo con menores protegidos en colaboración con la Comunidad Autónoma de Madrid desde los programas de apoyo escolar y acompañamiento de actividades. También se trabaja en el campo de las minusvalías psíquicas y físicas, y con personas ancianas.

Todas las actividades van dirigidas a la formación de un joven que sea idealista ("con todas las personas se va consiguiendo un desarrollo personal que contribuye a que los jóvenes sean idealistas", Documento de presentación de AIJI) y que ese idealismo tenga por última referencia a Dios (se incita a la identificación del "máximo Ideal" con la persona divina) y como modelo máximo a Jesucristo.

Su imagen es contradictoria. En el Documento de presentación de AIJI está escrito "Juventud Idente es una Asociación Internacional no gubernamental (ONG)", aunque al comentarlo Luján dice que no se les puede considerar una ONG sino que son una "asociación distinta". Y es que en cada lugar dicen lo que es necesario decir para ser adecuados al contexto y poder participar. En la Plataforma de Voluntariado se presentan como voluntariado (de ahí la contradicción de la coexistencia y autonomía del voluntariado en la asociación). En el Consejo Diocesano de Laicos de Madrid y en la Delegación Diocesana de Juventud de la misma Archidiócesis se presentan como asociación católica. En la Comunidad Autónoma de Madrid y en el Consejo de la Juventud se presentan como asociación aconfesional y juvenil.

Hay una estrategia de comunicación pública profesionalizada. De hecho, Luján González es la Jefe del Gabinete de Prensa de la Fundación Fernando Rielo pero, como ella mismo dijo, ejerce esa función en todas las entidades del complejo Idente. Esa estrategia está muy cuidada e incluso la rodea cierto secretismo que ha llevado a algún cargo eclesiástico de la diócesis de Madrid a la sospecha de que tras ese entramado institucional hay una secta (entrevista a alto cargo eclesiástico, XXX). AIJI trata de ganar el reconocimiento social que no tiene por sí misma a través de su asociación diversos organismos estatales, regionales e internacionales que la avalan. Parte importante de su discurso expone esos marcos que la presentan y promueven.

AIJI es presentada por los misioneros como un asociación de dimensión internacional con presencia en 26 países. En España dicen estar presentes en quince sedes: Almería, Bilbao, Constantina (Sevilla), Granada, La Laguna (Tenerife), Las Palmas de Gran Canaria, Madrid, Málaga, Murcia, Palma de Mallorca, Salamanca, Santander, Sevilla, Valladolid y Zaragoza.

En Madrid hay una única sede además de la de Getafe, perteneciente a otra diócesis. En el voluntariado dice Luján González que es difícil decir cuántas personas hay. En esa entrevista fue difícil que respondiera las preguntas relativas al número de personas y a la organización interna de la asociación. Los datos cuantitativos hubo que ir sacándolos por la insistencia en un tanteo aproximado, con la tendencia a dar la impresión de ser más personas de las que realmente participan (se empeñó en subrayar como número de participantes a todos los beneficiarios directos e indirectos de los fines de la asociación). Esto ahonda la hipótesis de la política de imagen idente.

Finalmente cifró el número de voluntarios identes en 200 personas ("y creciendo, todos los días llegan 3 o 4 personas interesadas"). En AIJI hay 70 socios ("aunque beneficiarios son muchos más, unos 400"). La base de socios de AIJI no son sólo jóvenes sino que hay muchos niños. Los socios se distribuyen en tres grupos con sus actividades específicas: grupo infantil (entre 8 y 13 años), grupo juvenil (entre 14 y 17 años) y grupo universitario (mayores de 18 años). Se esquivaron todas las cuestiones relativas a desglosar el número de personas en cada grupo. Finalmente jóvenes llegamos a la conclusión que eran unos 40 socios a través de

preguntas indirectas: por el espacio de reunión (en la habitación de reunión no caben más de esas personas a la vez) y las personas que participaban en su principal actividad (el parlamento mundial).

Las canteras no fueron especificadas. Todas las preguntas relativas a la estructura social de AIJI le extrañaban mucho. Por lo que se pudo entresacar, las canteras son dos: primero, las personas que vienen encauzadas por las instituciones a que están asociadas, por las ferias de asociaciones que éstas organizan y por la propaganda que ponen en esas entidades (Comunidad de Madrid, Consejo de la Juventud, Universidad Autónoma, Plataforma de Voluntariado, etc.) y, sobre todo, amigos de los que ya están a través del "bis a bis".

Afirma que la afluencia de jóvenes es muy intensa, que vienen del orden de 15 a 20 jóvenes semanales a informarse. Su capacidad de captación evidentemente no es eficaz ya que ninguna asociación juvenil en Madrid recibe tantos candidatos y el número de socios es de un mediano grupo de 40.

Al preguntarle cuál es la zona donde está el domicilio de los socios, se muestra desconcertada y responde que los jóvenes vienen de todo Madrid, que no predomina ningún territorio concreto. Le especifico preguntando si hay más presencia de jóvenes que vengan de la zona donde está situado el domicilio social de AIJI, pero dice que no, que de todo Madrid.

Los jóvenes que pertenecen a la asociación son todos universitarios, según la entrevista a González. La gente son predominantemente católicos no practicantes de clase media o clase media baja. Al preguntar por las ocupaciones de los padres de los socios no supo decir ninguna, pero concluimos que podían incluirse la mayoría en la categoría de empleados no manuales y sin labores de dirección o supervisión. La última entrevistada es consciente de que hay una condición que predomina y sí tiene la sensación de que son personas que con el tiempo han descendido en la escala social y que no están conectadas a las redes eclesiales de parroquias, movimientos eclesiales, etc. No hay obreros ni tampoco hay "personas de familias acomodadas". Esto último lo explica en razón de que "la gente rica no necesita una asociación como ésta porque puede salir más a más sitios que no son de este tipo. A este tipo de asociación vienen personas que [duda al ver que el final lógico de esta frase es "no pueden ir a otras asociaciones o a otras actividades", por lo que la deja sin terminar, confusamente]. En las esferas altas veo un asociacionismo más cultural o más religioso."

Las actividades para jóvenes se estructuran en tres áreas:

1. Area de "Aire libre". Campamentos, campos de trabajo, excursiones y peregrinaciones por la Ruta Jacobea.
2. Area "Humanística". Las actividades que se ofrecen son "ateneos, círculos poéticos, tertulias, exposiciones y certámenes literarios, talleres de teatro y talleres de música" (Documento de presentación de AIJI). De esta lista la que funciona realmente es la tertulia. Es una actividad interna de la asociación que está dispuesta a acoger a personas que quieran participar en ella sin pertenecer a AIJI.

3. Area de "Seminarios". Consiste en una sola actividad: el Parlamento Universal de la Juventud.

La otra actividad que realiza AIJI es una sesión semanal informativa sobre la propia asociación a nuevos candidatos. Las actividades pertenecen a un repertorio antiguo, el que mantenían el YMCA estadounidense y las grandes asociaciones católicas de los años 60 y 70: las escultistas, las congregaciones marianas y Acción Católica.

La mayor parte de las actividades no tienen existencia real y algunas que se ofrecen como específicas para el entorno de universitarios o intelectuales, en realidad son internas que se ofrecen a personas que no son socias. Esta es una práctica de maquillaje común en muchas asociaciones juveniles que dan una forma aceptable a sus actividades (hacen pasar, por ejemplo, las sesiones de catequesis como "animación sociocultural" o los encuentros entre socios como "congresos juveniles" o "foros universitarios") con el fin de integrarse en o ganar recursos de la administración y otras entidades.

Las actividades están "infladas" (se aparenta una dimensión mayor de la que realmente tiene) con el fin de funcionar como atractor para nuevos socios, de configurar una determinada personalidad social de la asociación en distintos entornos (eclesial, administrativo, civil, universitario, etc.) y para cohesionar a la membresía a través de una actividad que aparenta mayor relevancia de la que tiene. La prueba más evidente es la principal actividad de AIJI: el "Parlamento Universal de la Juventud".

La forma que tienen de describir la actividad, acentúa esa ambigüedad que hemos señalado en todo el análisis. En el autorrelato lo describen así: "Nos reunimos en Parlamentos nacionales e internacionales para examinar los problemas humanos a la luz de Cristo como modelo." En el Documento de presentación de AIJI, lo explican de este otro modo: "siendo el Parlamento Universal de la Juventud un foro abierto que la Juventud Idente ofrece para trabajar e investigar colectivamente sobre aquellos asuntos que sean de preocupación para la juventud, y unidos, los jóvenes, en la defensa de los más nobles valores e ideales, educar para la paz."

En la entrevista a González, aunque fue difícil que describiera pragmáticamente esta actividad, se concluyó que la actividad era una reunión mensual de cuarenta jóvenes en las que se tertulia acerca de diversos temas relacionados con los valores que constituyen el objetivo de promoción de AIJI. Se dialoga bajo la supervisión de los profesores identes y se incentiva al compromiso personal con esos ideales. Las sesiones se celebran todo el año y "culmina en verano con un encuentro de jóvenes de diferentes lugares". La imagen excede exageradamente su realidad práctica y su relevancia en el carácter de universalidad y de inclusión de la Juventud. No es un foro de la Juventud sino de algunos jóvenes que están afiliados a AIJI.

La asociación idente se autodefine como "apolíticos", tal como formuló Luján González en la entrevista: "Somos apolíticos. Sí promovemos los valores sociales pero no nos interesa lo socio-político. Queremos que el joven idente sea una persona libre y que sea responsable, que, como se suele decir, construya una sociedad verdaderamente humana pero lo político no entra en la Juventud Idente, aquí puede participar cualquiera, como dicen los principios, sin diferencia de creencias e ideologías personales."

Sus planteamientos del voluntariado ponen como objetivo la "restauración de la humanidad" aunque no se expresa cuál es la situación anterior que es la referencia de la restauración. Se supone latentemente que es el mito del Paraíso católico. Teniendo como objetivo esa restauración, el Voluntariado Idente es una acción "en respuesta al dolor humano en sus más variadas manifestaciones: marginación, carencias y necesidades básicas, sufrimientos o limitaciones de cualquier índole." (Documento de presentación del Voluntariado Idente).

El medio es una tarea de ayuda concreta a una persona necesitada y el desarrollo integral personal. La mayor parte del discurso idente sobre voluntariado en las entrevistas y en los documentos pone su peso casi exclusivamente en que esa restauración se hace "partiendo de la que el voluntario idente hace de sí mismo." El proceso principal tiene como objeto al propio voluntario, no al destinatario. Y el objetivo se logra por la mejora del propio voluntario que se ejerce en la promoción de los necesitados. Esto es lo que queda manifiesto en su definición del voluntario Idente:

"El Voluntario Idente es aquella persona que desea a través del trabajo voluntario en equipo desarrollar todas sus cualidades y proponerse los más altos ideales humanos, para ofrecer no sólo lo mejor de sí mismo, sino la mejor respuesta a los problemas que otros seres humanos padecen." (Documento de presentación del Voluntariado Idente).

La tarea de asistencia al necesitado es un medio ("a través del trabajo voluntario...") para el mejoramiento de la persona que luego revertirá como respuesta hacia los destinatarios.

Al voluntario se le exige "una formación inicial específica y permanente" y "una evaluación periódica" (ambas citas son del Documento de presentación del Voluntariado Idente). También se pone mucha insistencia en la obligatoriedad de que la persona se integre en el equipo de voluntarios bajo las condiciones de "sentido de apertura" (que es apertura a reconocer lo religioso, tal como vimos anteriormente en la referencia similar de otro texto) y "respeto" (es decir, contribuir a la legitimación de los objetivos y el proceso). Es decir, que el centro del proceso de voluntariado se pone en la afiliación de un individuo a un proceso de desarrollo personal que tiene como modelo máximo "psicopedagógico" y religioso a Cristo y que es incentivado al crecimiento personal a través de una actividad concreta que es la tarea de ayuda y el trabajo en equipo. En el texto hay una ausencia total de referencias estructurales, de implicaciones socio-políticas y de promoción central del destinatario de la ayuda voluntaria. Cuando en las entrevistas se preguntó por estos aspectos se respondió desde la opción de la apolítica.

La apolítica es una respuesta típica de las asociaciones que quieren ocultar su verdadera identidad política. Se dispone en los textos reguladores y en la presentación social de la asociación con el fin de no causar daños a la asociación.

AIIJ y en general el entramado Idente está encuadrado dentro de la derecha tradicional española. Tanto en las entrevistas con sus responsables como en su participación en las sesiones de socioanálisis en la Coordinadora de Movimientos Cristianos, han defendido opciones católicas tradicionalistas y una visión del mundo restauracionista, aunque desde su peculiar organización recóndita.

Nuestra interpretación es que en realidad las dos ramas de AIJI, el Parlamento Universal y el Voluntariado, son el mismo proceso aunque en éste último campo se tiene como incentivo atractor la tarea de asistencia a una persona marginada o necesitada. La aparente autonomía es simplemente oportunista con vistas a la captación de afiliados y a la presentación institucional de la asociación.

Por último, el Centro Juvenil de Getafe está sostenido sobre los recursos materiales de la Fundación Jesús y San Martín, y sobre los recursos humanos y culturales del entramado Idente. Los destinatarios son niños, jóvenes y adultos. Participan unas cien personas del barrio según sus cifras. Las actividades son pastorales y socioculturales. Situado en la Avenida Juan Carlos I, número 3, constituye una parroquia no oficial y tienen la propuesta de constituirlo en parroquia aunque ellos prefieren que continúe con ese formato institucional para tener control pleno sobre la obra.

La Asociación Internacional Juventud Idente es, en síntesis, una asociación controlada por una Fundación matriz presidida por un líder que trata de promover afiliaciones a su obra a través de una asociación que tiene como destinatarios a personas que no estén ligadas a procesos parroquiales o de otros movimientos. Esas afiliaciones contribuyen a realizar una labor de promoción cultural católica a través de seminarios, tertulias y la incentivación de la producción literaria católica. Sus miembros son hijos universitarios de personas con una movilidad descendente que encuentran en esta asociación un retroyecto³⁸⁵ conservador de tradición internacionalista y humanista.

³⁸⁵ Retroyecto es una réplica de la palabra proyecto pero con el sentido de vuelco de la referencia temporal al pasado.

12. FAMILIA ESPIRITANA (FAMES). GRUPO AUXILIAR DE PEQUEÑA CONGREGACIÓN³⁸⁶.

La Familia Espiritana (FAMES), formada en Madrid por 150 personas (800 en España), apenas tiene un grupo de jóvenes, en una comunidad llamada MIES (siglas similares a otra asociación en Madrid) y situada en el barrio de Usera, porque no entra dentro de las prioridades de esta congregación. Las actividades, dice el informante, "no están adaptadas para ellos". Efectivamente, se hicieron en los años ochenta unos campamentos de trabajo en Argelia y otros campos de trabajo en barrios marginales en nuestro país, pero al no dársele mediaciones para la continuidad, la cantera no llegó a cuajar en un grupo estable, sino que fueron unos cuantos jóvenes que no sostuvieron su tejido asociativo. El pequeño entorno espiritano se sostiene sobre un centro animado por una comunidad religiosa de dicha congregación, con acciones de animación misionera sobre parroquias, colegios y otros centros confesionales. Por esa razón muchos de los seglares que están en la Familia Espiritana mantienen una doble afiliación especialmente en el Movimiento Teresiano Apostólico y en el entorno franciscano.

La base social es de clase media baja en su mayoría (obreros manuales) y un grupo de pequeños propietarios y agentes comerciales, que, según el entrevistado, son "personas venidas a menos, que han ido bajando con el tiempo de condición social". Ese pequeño grupo es el que dirige la asociación porque son "los que llevan el ritmo", los que establecen "una forma de hacer las cosas", un tipo de religiosidad y de culto. Entre lo que se cuenta en la entrevista, hay un caso que capta la atención por o relevante para nuestro estudio. Una señora, de las esposas de los comerciantes, que dentro de la asociación que ha cumplido funciones de presidencia regional de la asociación, ha logrado que se haga una secretaria personal para ella, para que desarrolle sus labores de beneficio de la asociación. El informante argumenta esto debido a su carácter y también "a que se las da de mucha clase con los otros".

La Congregación, por la debilidad asociativa de los seglares miembros, es la promotora principal de la entidad. En 1994 se hallaban en situación de una nueva promoción cuyos resultados no fueron lo exitosos que deseaban. Entre esos planes estaba la intención de "captación de 'líderes' (matrimonios jóvenes)"³⁸⁷ para que sean promotores a su vez de la asociación y la Congregación ("capaces de transmitir nuestro ideal de vida y nuestro carisma"³⁸⁸).

La FAMES es uno de los cauces para ligarse a la Congregación Espiritana correspondiendo con una coincidencia en los fines y en el "espíritu misionero". La asociación es principalmente un grupo de animación misionera. Sus fines son la profundización en la espiritualidad espiritana, participación en los proyectos de la Congregación (cursos de formación misionera y ayudas concretas a "misiones") e iniciativas de trabajo social local.

La vida asociativa de la FAMES la dividen en tres tipos de actividades: espirituales, formativas y apostólicas. Las actividades espirituales son una serie de celebraciones

³⁸⁶ Trabajo de campo. Análisis de documentación, entrevista Esteban-FAMES-110594.

³⁸⁷ Informe de la Animación Misionera. Familia Espiritana, Provincia de Madrid, 1994: 5.

³⁸⁸ Informe de la Animación Misionera. Familia Espiritana, Provincia de Madrid, 1994: 5.

eucarísticas y retiros por Cuaresma, Adviento y Pentecostés. Las formativas son una reunión semanal en la que se convoca una Escuela Misionera en la que se va formando a través de explicaciones sobre distintas materias relativas a la propia espiritualidad y a lo misionero.

Las "actividades apostólicas" de la FAMES son la visita a enfermos, peregrinaciones (por ejemplo, en 1993 al Santuario de Nuestra Señora de Peña de Francia), visitas culturales (en el mismo año, visita a la Exposición Las Edades del Hombre), visitas a asilos de ancianos, venta de una lotería propia para sacar fondos de financiación, tómbola misionera, servicios a la comunidad de religiosos espiritanos y colaboración en campañas de ayuda a los marginados (en el 94, ayuda a una asociación de trabajo con inmigrantes). En las visitas a enfermos, por ejemplo, los fines que exponen son los siguientes: "aliviar sus dolores, acompañarles en la soledad, hacerles sentirse Familia Espiritana, solucionar, en lo posible, sus necesidades, reconfortarles con la dimensión Cristiana-Misionera, ofrecerles auxilios espirituales". Esas visitas se realizan por parejas.

13. COMUNIDAD LIBRE DE LEGANÉS. ASOCIACIÓN DOMÉSTICA³⁸⁹.

Son tres personas jóvenes, varones, de extracción popular, que viven juntas en un piso precario de Leganés aplicando en un estilo de vida concreto el programa de la corriente eclesial reformista, del liberacionismo latinoamericano y de los nuevos movimientos sociales. En su planteamiento de vida recordaba mucho al programa hippie de la Iglesia Libre de Berkeley.

Son un centro de información que es referencia para muchos grupos y personas y organizan una tertulia mensual a la que acude diversa gente. No se definen como una asociación, aunque a su alrededor juntan normalmente un grupo de cincuenta personas. Están conectados a la coordinadora de grupos de barrio en que participan CEMI, CCP y otros grupos parroquiales.

³⁸⁹ El trabajo de campo fue una entrevista en grupo y entrevistas individuales a participantes.

14. MOVIMIENTO JUVENTUD UNIDA RUMBO A DIOS (JURD). ASOCIACIÓN COLEGIAL³⁹⁰.

El movimiento JURD es una asociación de carácter internacional orgánicamente vinculada al Instituto Secular Alianza en Jesús por María, cuya finalidad es la formación de sus afiliados en el programa cristiano y ayudar al discernimiento vocacional de cada uno.

JURD son una asociación formada por unas treinta personas, casi todas mujeres cuyas edades van de los 16 a los 30 años, pertenecientes a una extracción social de empleados sin cualificación (oficinistas) y pequeños comerciantes. Esa mayoría femenina tiene su causa a que hasta hace algún tiempo era exclusivamente para mujeres. Constituyen un único grupo que celebra reuniones de formación cristiana y culto religioso. El movimiento lleva fue fundado en su actual forma en 1965 pero la masa afiliada ha ido cambiando continuamente debido al constante abandono de los miembros a cierta edad.

JURD tiene una filial infantil de la que está jurídicamente separado pero frente a la que tiene responsabilidades de animación y otros servicios. Esa filial infantil, llamada Escuela de Jesús (EDEJ) son unas cien personas en Madrid entre los 8 y los 15 años.

Las líneas fundamentales de su programa son las siguientes. Primero, reconocimiento público de la identidad católica en todos los escenarios en que el sujeto se desenvuelve en su vida. Esa presencia de la confesión cristiana se entiende como "testimonio". Segundo, fidelidad al magisterio episcopal y papal en las cuestiones morales relativas a la sexualidad, al respeto a la vida de los no nacidos, a la prosperidad de las instituciones eclesíásticas como son las educativas, sanitarias, caritativas, etc. Tercero, ser agentes normativos en los ambientes en que el individuo se desenvuelve presionando para que se tomen decisiones y actitudes ajustadas a la moral del magisterio relativas a los asuntos anteriormente citados. Esa función prescriptiva se toma a partir de la exhibición de las propias decisiones, por las conversaciones personales con aquellas personas que contradicen esas posturas correctas o bien a través de la denuncia y el anuncio públicos con carteles, octavillas, etc. Cuarto, rechazo de las ideologías socio-políticas de tradición materialista y aprecio de la tradición de Cristiandad que en España se concreta en una evaluación ponderada de la propia historia del franquismo. Quinto, veneración cúllica de la figura de Santa María como modelo de carácter y como mediadora de la oración a Dios. La configuración caracteriológica de Santa María selecciona los siguientes rasgos: un modelo de sumisión femenina al orden de la autoridad en todos los ámbitos (familiar, eclesíástico, asociativo...) a través de actitudes como el silencio, la modestia, la participación como actor secundario, etc.; y, en segundo lugar, disponibilidad a la dedicación a asuntos domésticos o de pequeños servicios en los distintos ambientes. Sexto y último, culto a las figuras de la Jerarquía eclesíástica como los sacerdotes, los obispos y el Papa, así como a las autoridades siempre que estén acordes con todo el anterior programa.

Las actividades de JURD consisten principalmente en la colaboración parroquial como catequistas, en funciones litúrgicas (coro, lectores, etc.) y la colaboración como animadoras de los grupos de EDEJ. Alguna persona también colabora en la Cáritas parroquial.

³⁹⁰ Entrevista con Concepción Álvarez, participación en el socioanálisis MCM, autorrelato, observación participante y análisis de documentos.

15. MOVIMIENTO APOSTOLICO SCHÖNSTATT. UNA ASOCIACIÓN DE DIFERENCIAS³⁹¹.

El Movimiento Schönstatt tiene su origen en una iniciativa surgida de un sacerdote que estaba dedicado a las Congregaciones Marianas en Alemania, el P. José Kentenich que fundó el Movimiento siguiendo el mismo modelo congregante y que se hizo independiente apareciendo como Schönstatt. Schönstatt es un movimiento de personas de todas las edades pero con una significativa presencia de jóvenes que disponen de sus propios organismos intrasociativos. Schönstatt se organiza como una trama de subasociaciones reguladas desde la subasociación de sacerdotes de Schönstatt. En Schönstatt en Madrid participan unas doscientas personas, en similar proporción varones y mujeres, casi exclusivamente de clase media alta y alta (entrevista 1995). En opinión del sacerdote informante, miembro de Schönstatt, en otros países sí hay presencia de personas populares a través del movimiento popular de la asociación, pero en España es exclusivamente personas de esa extracción social alta. Las canteras son colegios, parroquias, círculos de amigos y algunos flujos de otros movimientos de Congregaciones Marianas que fueron declinando y que encauzan hacia Schönstatt a sus contingentes.

Las distintas organizaciones de Schönstatt son interpretadas por sus miembros como "corrientes" dentro del movimiento. La asociación está internamente muy diversificada en distintas corrientes que distribuyen a la gente según los criterios, entre otros, de edad, género, estado eclesiástico, nivel de estudios, ocupación e implicación en la asociación.

El Movimiento se explica así mismo a través de la metáfora organicista: "El Padre José Kentenich estructuró la Obra Internacional de Schönstatt como un organismo vivo..". De hecho, el lema que sintetiza el proyecto de renovación schönstattiano es el "amar, vivir y pensar orgánicos" de Kentenich. Esa metáfora orgánica se ve fortalecida por la metáfora familista por la que se habla del Movimiento con la "Familia Schönstatt".

El Movimiento Schönstatt está formado por cuatro tipos de subasociaciones, llamados columnas, distintos pero sujetos a la misma autoridad. El primer tipo son los institutos, que son comunidades de hogar en las que los individuos tienen un vínculo jurídico, votos y una obediencia jerárquica a superiores. Ese vínculo jurídico público les hace ser los miembros más estables y propios de la Asociación. Se definen como "comunidades celulares de vida, de ideal y de educación", lo que redundaría en el sentido organicista de la Asociación. Son una serie de asociaciones centralizadas internacionalmente con el estatus de núcleo principal de gobierno del Movimiento global. Los institutos son seis diferentes: Instituto de las Hermanas de María, Instituto Nuestra Señora de Schönstatt, Instituto de las Familias Schönstatt, Instituto de los Hermanos de María, Instituto de los Padres de Schönstatt e Instituto de los Sacerdotes Diocesanos de Schönstatt. Como se ve hay una gran diversificación interna de secciones dentro de los tipos de subasociaciones del Movimiento. En este tipo participan seglares con un voto privado de celibato, familias a disposición plena, religiosas y religiosos, y sacerdotes bien del Movimiento o ligados al Movimiento desde su encardinamiento diocesano.

³⁹¹ Trabajo de campo: entrevistas a socios, análisis de documentación, observación participante, autorrelato, análisis iconográfico y socioanálisis de movimientos.

El segundo tipo de subasociaciones es la columna de federaciones apostólicas en las que se remarca el fin ascético de las mismas. Las federaciones también se presentan como "pequeñas células comunitarias de vida, de ideal y de educación". Son seglares que han hecho un compromiso privado vitalicio de pertenencia a la Asociación, que tienen reuniones frecuentes en las que practican sesiones de formación y oración con grupos pequeños y que "cultivan su vida interior a través de la práctica comprometida de los medios ascéticos de Schönstatt". Las subasociaciones de esta columna se segregan según criterios de estado civil, maternidad, género, situación de salud y estado ministerial. Son la Federación Apostólica de Hombres, la Federación Apostólica de Mujeres, Federación Apostólica de Madres, Federación Apostólica de Señoras, Federación Apostólica de Matrimonios, Federación Apostólica de Enfermas y Federación Apostólica de Sacerdotes Diocesanos de Schönstatt.

La tercera columna son las ligas apostólicas cuyo fin es la educación de los miembros. Es el conjunto de subasociaciones más similares a otros movimientos eclesiales. Están formados por "aquellas personas que, aspirando a la santidad, se dejan educar por Schönstatt". La vinculación a Schönstatt todavía no ha sido formulada como vitalicia, por diversas razones de edad, disponibilidad o convicciones. El vínculo es temporal y privado, realizado a través de un rito en la Asociación. A las reuniones semanales en grupos que hacen en estas secciones, se suman diversos encuentros, retiros de jornada o de varios días y actos litúrgicos. Esta columna está dividida en once subasociaciones distintas según criterios de ocupación (profesionales), nivel educativo, género, estado civil, paternidad, situación de salud, estado ministerial y edad. Es la asociación principal en cuanto a participación juvenil, sobre todo en cuatro de las subasociaciones que son la Juventud Femenina, la Juventud Femenina Universitaria, la Juventud Masculina y la Juventud Masculina Universitaria. Además, hay otras ligas apostólicas que son la Liga Apostólica de Familias, la Liga Apostólica de Madres, la Liga Apostólica Femenina, la Liga Apostólica de Enfermas, la Liga Apostólica de Profesionales, la Liga Apostólica de Hombres y la Liga Apostólica de Sacerdotes.

Es un movimiento fuertemente estructurado en subasociaciones que cuenta con una cuarta columna compuesta por una sola entidad: el movimiento popular y de peregrinos de Schönstatt. Es comprendido como un "complemento" de las ramas más "propias" de Schönstatt, en el que participan personas puntualmente o desde un compromiso no establecido con la Organización. Este movimiento popular es configurado como un "movimiento de masas" de gente "del pueblo" en el que "difundir masivamente" la "piedad mariana". En ese sentido la dirección de Schönstatt expresa la conveniencia de "emplear una pastoral adecuada que capte los puntos de contacto e intereses del pueblo" con el fin de promover la "renovación personal de vida" según el ideal mariano.

El modelo según el cual se configura el hombre es un carácter ideal formado por elementos cristológicos y mariológicos. Especialmente destaca la presencia de elementos marianos como una figura central en Schönstatt. De hecho, la organización se estructura territorialmente en santuarios alrededor de los cuales giran los distintos grupos. Esa estructuración del carácter cristiano a través de la figura de María está en la esencia de la cultura de la organización. De hecho, llega a definirse en los documentos como un "humanismo mariano". La forma de esa figura está muy codificada semiológicamente a través de una gran cantidad de signos. Schönstatt se define como "un movimiento de renovación de la Iglesia" (autorrelato de 1993)

y explica que "su carisma es la formación de un 'hombre nuevo', según la imagen de Cristo, y de una 'nueva comunidad'." (autorrelato de 1993).

Esa renovación antropológica y eclesial la logran a través de la educación ya que en otros documentos se consideran a sí mismos como "un movimiento de educadores" que se dedican a la educación religioso-moral que pretende lograr que los individuos interioricen para llevara la práctica. Esa interiorización del modelo moral Schönstatt se logra a través de distintos instrumentos: el culto mariano (en el que entra su actividad central, la peregrinación a santuarios marianos), las reuniones semanales de formación y la dirección espiritual. Los temas que suelen tratarse son la familia, las pautas de relaciones sociales, los comportamientos sexuales, la vida interior y la filiación a la Iglesia. La orientación del enfoque valorativo es, en juicio de uno de los entrevistados, fuertemente conservador pero "esto no da problemas porque la gente es toda muy parecida".

Los miembros de Schönstatt están organizados alrededor de santuarios locales que están hecho a imitación literal del Santuario fundacional. En todo el discurso se expresa la fidelidad a la tradición y al Fundador Kentenich como un valor principal entre los miembros de la Asociación. La réplica del Santuario creado en la Fundación, es signo de esa lealtad a reproducir el modelo asociativo tal como ha sido formulado al inicio de la historia institucional.

Una de las repeticiones constantes de Schönstatt es el conflicto autonomía-dependencia. En distintos momentos de las entrevistas y de los textos se repite la idea de que "las comunidades son autónomas" para en otros momentos de los discursos contradecir esa autonomía al otorgar "la autoridad moral" y "la autoridad última" al "Presidium Generale", que es el "órgano supremo" de la entidad a nivel internacional. Estamos ante un modelo eclesiológico muy clerical y un modelo asociativo donde lo normativo ocupa un lugar central. La obediencia es la dinámica principal tanto en los procesos formativos como en las actividades. Schönstatt es un movimiento muy jerarquizado internamente y con numerosas normas que detallan aspectos cúlticos y asociativos. Uno de los centros de la actividad asociativa es la formulación del compromiso ante la asamblea asociativa en el Movimiento, en cualquiera de sus columnas. El más extendido es el que llaman la "Alianza de Amor" que es muy cuidado en su preparación y celebración. La Alianza de Amor, la expresión de la pertenencia al Movimiento, es el ritual sobre el que gira la Asociación y que compromete al individuo con sus diversas disposiciones.

Carecen de acciones especializadas, pero por lo general se dedican a tres tipos de campos. El primero es "la ayuda social" (autorrelato de 1993) que implica "hospitales, asilos, barrios gitanos" en los que hacen distintas labores de servicio o visitas bajo el estatus de voluntariado. El segundo campo de acción es la catequesis y el tercero es "la participación con la iglesia diocesana en encuentros y peregrinaciones." (autorrelato de 1993). En opinión de un miembro sacerdote del Movimiento, lo social no tiene apenas importancia en Schönstatt de Madrid, así como en otros lugares como en Chile sí lo tiene y se "han hecho intervenciones en algún barrio muy conflictivo ayudando a construir la parroquia y visitando familias con problemas".

Además de las columnas intrasociativas, Schönstatt promueve otras iniciativas corporativas. El tipo de operaciones corporativas se debe a que principalmente es un movimiento que actúa en el Mundo a través del proceso de renovación de cada uno de sus miembros y a que sobre todo

es un movimiento cúltico. La principal experiencia que tienen los socios es la del culto común al santuario mariano. Ese lugar es considerado sagrado, se cree que es santo ("Este lugar es santo"). En él se experimentan situaciones de santidad de modo que luego se extienda a todas las situaciones del Mundo.

Lo cúltico se cuida mucho, redundando en el gran aparato normativo y ritual de la Asociación. En todo Santuario de Schönstatt es canon que haya los siguientes signos: estatua del Arcángel San Miguel a la izquierda del retablo (ya que la capilla del cementerio del primer convento de Schönstatt estaba dedicada a él), a ambos lados las estatuas de Pedro y Pablo (expresan el carácter apostólico del Movimiento), hay un cuadro con cruces de hierro (en representación de las que ganaron los primeros miembros de Schönstatt durante la Primera Guerra Mundial como soldados), una corona de oro sobre la imagen de la Virgen, la "Luz del Santísimo" dentro de una esfera que simboliza el planeta puesta en una patena adornada con una cruz en la parte superior y tres cruces en la inferior en representación de los caídos en la Primera Guerra Mundial, una inscripción en latín en la base del soporte de la lámpara de dicha esfera en donde está escrito en latín "primavera sagrada", en el cielo raso del coro del Santuario hay una paloma (símbolo del Espíritu Santo), una estatua de San José, una pila de agua bendita y la inscripción "Ave María" sobre el arco de la puerta.

La primera iniciativa es la "Campaña del Rosario" por la que se enseña a la gente a rezarlo. Para esto se ayudan de pequeñas imágenes de la Virgen que van ambulantes de hogar en hogar con el fin de promover y personalizar el culto.

Otra es conocida como Pro-Dirigentia, que es una acción por la que se quiere que "surja una nueva mentalidad en aquellos que estén dispuestos a servir a la sociedad", refiriéndose a líderes sociales. Es una operación de formación de líderes que promuevan el "amar, vivir y pensar orgánicos" de Kentenich. Se fomenta una mentalidad en estos líderes, seleccionados entre los miembros del Movimiento, en la que se deben sentir "verdaderos 'padres', reflejo de la paternidad de Dios en la sociedad".

16. MONTAÑEROS DE SANTA MARIA (MSM). EL PODER DE LA METÁFORA³⁹².

Esta asociación fue una forma de transición entre las Congregaciones Marianas y la pastoral de los años 90, llegando a un momento culmen a principios de los años 80 tanto en número de miembros como en número de grupos. Su origen son las Congregaciones Marianas. En las Congregaciones Marianas (CC.MM.) más ligadas a los jesuitas, especialmente la de San Estanislao de Kostka, con el P. Múzquiz, se había desarrollado una actividad interna siguiendo los modos escultistas pero con un acentuado carácter religioso al estilo de las CC.MM. A finales de los años cuarenta esta actividad se extiende a varias congregaciones que se reúnen para celebrar campamentos de **montaña** anualmente en Gredos creando un tejido común alrededor del Hogar del Empleado de Madrid.

En el año 59 se funda un servicio de montaña dentro de la Federación de CC.MM. creando una corriente interna de jóvenes y sacerdotes. Cuando algunas de estas CC.MM. hacen la revisión para seguir las nuevas orientaciones de la Compañía de Jesús, los sacerdotes y dirigentes de ese servicio para las CC.MM. reaccionan en contra. En parte por rechazo a las nuevas orientaciones conciliares y en parte por la ausencia de ofertas viables que reformulen el asociacionismo religioso del entorno de las congregaciones, mucho más amplio que el entorno jesuita. Los entrevistados interpretan esa crisis de las congregaciones y la reacción montañera en términos de regeneración: "El objetivo fue revitalizar las Congregaciones Marianas juveniles, dinamizarlas, enriquecerlas, porque al ir los chicos a la universidad fallaban; eran quizás demasiado flojos y muy egoístas. [MSM] nació para ser levadura de la Congregación" (Cordada, especial 25 aniversario: p.10).

Esas décadas de los años sesenta y setenta son un tiempo de hibernación del entorno jesuita con la permanencia de algunas asociaciones tradicionales, el ocaso de otras y la inexistencia de nuevas ofertas que cubran los espacios asociativos extinguidos.

Parte del entorno de las congregaciones, diez, se transformó en Montañeros de Santa María. Esta asociación fue extendiéndose a lo largo de los años consiguiendo canteras colegiales. Algunas de centros educativos de los jesuitas en algunas provincias. La mayoría de colegios de instituciones femeninas de vida religiosa, ya que las Congregaciones Marianas estaban en procesos distintos a las propuestas de MSM.

La mayor parte del Movimiento MSM se independizó del proceso evolutivo de las CC.MM. y del entorno jesuita. Sólo algunos colegios de jesuitas y algunas congregaciones dirigidas por jesuitas mantuvieron contacto con la pastoral de la Compañía de Jesús introduciendo elementos de progresión provenientes del núcleo de ese entorno. MSM, aunque independiente del núcleo de CC.MM., se apropió de los beneficios de la marca corporativa de las CC.MM. diciendo que era la auténtica heredera de las CC.MM., afirmación negada por los que tenían el patrimonio jurídico y eclesial de las mismas.

MSM como fórmula de transición fue cambiando de sujeto a lo largo de los años 60. Parte de los grupos de las CC.MM. abandonó MSM antes de 1965 y antes de los 70 tan sólo quedaban tres de aquellos iniciales. La extensión acentuó la vía colegial de religiosas.

³⁹² Numerosas entrevistas, grupos de discusión, análisis de iconografía y documentos, socioanálisis.

Las personas que pertenecían a estos centros eran predominantemente jóvenes entre quince y veinticinco años, con un pequeño grupo de treintañeros que dirigían la Asociación junto con los consiliarios. La distribución en razón del género era muy desigual a favor de las mujeres en virtud de la dedicación femenina de los colegios de religiosas. La clase social de la masa afiliada era predominantemente la de los hijos de empleados, funcionarios de los niveles bajos, agentes comerciales y pequeños propietarios de comercios, con algún grupo de profesionales universitarios por cuenta ajena en puestos técnicos como aparejador. También había dos grupos de personas de clases elevadas: las teresianas de Jesús Maestro y las del colegio de Pozuelo. La gran mayoría de las personas hicieron estudios universitarios, excepto un sector significativo del Centro Kostkas.

Medio centenar de colegios de instituciones religiosas incapaces de generar fórmulas asociativas propias se vincularon dentro del Movimiento. En Madrid, en los años ochenta MSM comprendía a un millar de personas aproximadamente, ubicadas en los siguientes centros. Tres colegios de las Concepcionistas en la calle Princesa, Hortaleza y El Escorial, Colegio de la Sagrada Familia en Moratalaz, Colegio del Corazón de María, Colegio del Amor de Dios en Canillejas, Colegio del Santísimo Sacramento en Arturo Soria, Colegio de las Salesianas de Villaamil, Parroquia Virgen de La Nueva, Colegio de las Teresianas de Jesús Maestro, Congregación Mariana San Estanislao de Kostkas, Colegio de las Irlandesas en Pozuelo, Colegios de Jesús María en Juan Bravo y Hermanos García Noblejas y un colegio de Las Rozas.

A nivel estatal, MSM se extendía en los años 80 por Barcelona, Zaragoza, Pamplona, Burgos, Peñafiel, Astorga, Orense, Lugo, La Coruña, Ponteareas, Vigo, Cáceres, Badajoz, Segovia, Toledo, Alcázar de San Juan, Córdoba, Sevilla, Morón de la Frontera, Granada, Puerto de Santa María, Huelva, Valencia, Alicante, Murcia y Monóvar.

Su fuente de financiación era múltiple. Por una parte, los recursos aportados por las instituciones religiosas en forma de locales, subvenciones a actividades, recursos materiales (servicios de transporte, cesión de colegios para realizar grandes encuentros de masas, etc.) y humanos (sacerdotes y religiosas), etc. Por otra parte, las cuotas de los socios, sobrecargos en actividades con destinos a la financiación de la Organización, y venta de productos como pegatinas, camisetas, libros y otros materiales a los afiliados y a otras personas de quien se lograba que participaran.

Su organización era exageradamente jerárquica, con un modelo castrense de obediencia. Esa obediencia no sólo era una forma logística sino que estaba en el meollo del proceso de formación de los socios. Esto se remarcaba por toda una simbología que cubría todos los actos y situaciones asociativos. Para comenzar, excepto en las reuniones semanales de los grupos locales, en todas las actividades se vestía un uniforme que aprovechaba ropa del Ejército de Tierra, acercando el modelo Scout hacia lo castrense. A esto se unían insignias, escudos y todo un conjunto de abalorios que marcaban simbólicamente la obediencia, el sentimiento de pertenencia y el "sentido de cuerpo" que homogeneizaba los caracteres en uno solo corporativo. Además había un desarrollo iconográfico y de folclore muy exuberante (cantos, oraciones, ritos, signos que marcaban distintos hechos como las once de la noche, momento en que todos los socios tenían la norma de cantar la Salve en latín para reforzar la unidad corporativa, etc.), un barroquismo en la identidad asociativa que era muy apreciado por los

jóvenes miembros desde la identidad y la pertenencia que se adquiere, y conflictivizado en términos de crisis de autoridad por los más mayores.

La jerarquía e la organización llevaba a que cada asociación tuviera un consiliario (necesariamente un sacerdote, o una religiosa en su defecto) que tenía el poder real del grupo local y un consejo local elegido a veces democráticamente por los propios socios, aunque frecuentemente era un proceso manipulado por el consiliario que coaccionaba a los votantes, a los candidatos o simplemente vetaba los resultados electorales. Varios grupos formaban una zona, provincia o región (por ejemplo, la zona centro que incluía Madrid y las Castillas), y todos los grupos

MSM tenía una doble naturaleza. Primero, una cultura proyectiva como congregación mariana que seguía desarrollándose. Segundo, una cultura adaptativa como organización de servicios escultistas de fines religiosos a cincuenta colegios de religiosas, de los cuales quince estaban ubicados en Madrid, en donde se produjo masivamente ese efecto adaptativo.

Continuamente se vivió ese conflicto entre la cultura congregante y la realidad de servicio. Mientras que la primera formulaba la necesidad de desarrollar la Asociación como movimiento ignaciano, la otra requería suficiente polivalencia como para ser compatible con el carisma específico de cada institución. Al ser una organización dedicada sobre todo a la pastoral colegial, mostró dificultades para desarrollarse de modo que diera estructuras para los universitarios.

El sector congregacionista seguía dos líneas próximas al origen jesuítico. Una línea, de carácter reaccionario, ligada a los jesuitas más conservadores que discordaron con la evolución corporativa de la Compañía de Jesús tras el Concilio y que buscaron apoyo en la Milicia de Santa María y en jesuitas y sacerdotes formados en los círculos ultraconservadores de la ciudad de Toledo. La otra línea se vinculó a la evolución de las CC.MM. hacia CVX. Estas tensiones causaron tensiones dentro de la Asociación que cuajaron en la escisión de algunos grupos en dos distintos dentro de MSM. Lo principal de este núcleo congregante eran los Ejercicios Espirituales, a través de donde conectaron con otros sacerdotes jesuitas que trajeron nuevas propuestas a la Organización.

Lo común a toda la Asociación eran cuatro bases:

1. Lo primero era una pastoral de internalización de una moral católica conservadora a través de grupos que luego exponían su sesión a la asamblea de todos los participantes. La formación era el objetivo principal de la Asociación, que se hacía tratando "temas" en los grupos con el fin de exponer cada persona su punto de vista de forma acorde al canon defendido por la Asociación. El desacuerdo tenía márgenes poco flexibles. Por ejemplo, un joven fue expulsado de un campamento por expresar en el pequeño grupo su acuerdo con el uso de anticonceptivos en algunos casos. Montañeros de Santa María era una organización basada en la autoridad para que los individuos asumieran los distintos valores y creencias, los cuales actuaban con un fuerte voluntarismo para cumplir las altas expectativas que les ordenaban como ideal. El medio de lograrlo era un fuerte trabajo sobre la voluntad del sujeto, a través de la sacralización de modos como la superación, la obediencia y la exigencia.

2. La segunda línea común era una serie de pautas de culto que indicaban un "plan de vida" en el que se incluían numerosos momentos diarios de oración, ritos propios de la Asociación y asistencia a la eucaristía. Especialmente se remarcaba el culto de la figura de Santa María como mediación para orar a Jesucristo. Era una figura caracterizada por la sumisión, la disponibilidad al servicio y la piedad, valores que se promovían como propios de cualquier socio en el Movimiento. La oración también estaba marcada por esa moral de superación que tomaba como lema una manipulación de la frase atribuida a San Francisco Javier: "Más, más y más".
3. La tercera pieza de la cultura corporativa era la versión que habían formulado del escultismo. Era un instrumento pastoral que explotaba la metáfora de la montaña para el aprendizaje de numerosos aspectos de la vida personal y colectiva. Esta pastoral analógica explicaba la vida como un campamento de montaña. En esa sociedad total que se planteaba en cada actividad de montaña (marcha, campamento, y también aplicado al resto de actividades que imitaban lo montañero) se encuadraba a todos los participantes en grupos de seis a ocho personas llamados "patrullas" y en un orden de autoridad muy rígido. Cada patrulla tenía su jefe y su subjefe, cada grupo formado por cinco patrullas disponía de su jefe de grupo y la asamblea, marcha o campamento tenía su jefe y subjefe además del clero. Las actividades de montaña se convertían de esta forma en "escuela de vida" en donde se aprendía austeridad, disponibilidad al servicio colectivo, obediencia, continencia (todas las actividades eran segregadas por género: varones y mujeres pertenecían a distintos grupos semanales y tenían actividades diferentes organizadas autónomamente). La separación de géneros era tan extrema que hasta en los grupos de Madrid durante los desplazamientos en autobuses mozos y mozas iban en partes distintas situándose el clero los jefes en los asientos medianos que dividían a la gente.
4. La cuarta base era una ideología conservadora, de culto al clero, a lo episcopal y papal, y expresamente incluida en el Nacional-catolicismo (en la montaña eran frecuentes cantos propios de la Falange).

Los miembros de la Asociación aceptaban por lo general todos estos principios aunque de forma crónica aparecían personas o grupos de protesta que eran reprimidos y expulsados de forma expeditiva. Alrededor de 1990 una corriente interna fue forzando cambios. Algunos fueron los siguientes: eliminación del uniforme en actividades que no fueran estrictamente de montaña; Ejercicios Espirituales estrictamente ignacianos; convivencia de géneros en algunas actividades de universitarios; eliminación de los símbolos castrenses, de origen falangista y españolistas; adaptación de nuevos procesos pastorales que reforzaban los procesos de los pequeños grupos; ligazón a otros movimientos eclesiales como CVX; intervención de algunos jesuitas que habían pertenecido en el pasado a MSM y que retornaban con otras orientaciones eclesiológicas; mayor democratización interna. Los cambios fueron logrados en medio de una gran tensión y gracias a una política de hechos consumados en algunos grupos que eran elevados a norma general. Finalmente la cúpula de la Organización diagnosticó que la situación se le había ido de las manos y expulsó a grupos locales enteros y a distintas personas que habían sido agentes de transformación las despojó de sus responsabilidades. Sin embargo los cambios continuaron ya que había una corriente de opinión muy sólida, lo que provocó que los sacerdotes que habían estado en la fundación, arropado por algunos de los grupos más reaccionarios, al estar en posesión jurídica de la Asociación, expulsaran a dos millares de

personas, entre ellas a todos los grupos de Madrid excepto tres: Kostkas, Santísimo Sacramento y Sagrada Familia.

Esos grupos formaron una Asociación replicante que a la vez a los dos años sufrió otra escisión interna entre el núcleo ignaciano y los colegios de religiosas que reclamaban a MSM como organización de servicio. Finalmente la mayor parte del tejido de orientación ignaciana ingresó en CVX y el entorno jesuita, mientras que el resto continuó con una organización intercolegial de cinco colegios. Esta última organización, que continúa con la identidad colectiva de Montañeros, continúa principalmente pivotando sobre la pastoral analógica montañera y eliminando los otros aspectos.

Un minúsculo grupo continúa con la versión miliciana de MSM, formado por personas no universitarias, empleados en oficinas, con sus canteras en dos colegios. De este grupo alguna persona ingresó en la Milicia de Santa María, otros en Comunión y Liberación y otros en el Opus Dei.

17. MOVIMIENTO SCOUT CATOLICO (MSC). ASOCIACIÓN DE EDUCACIÓN DEL CARÁCTER³⁹³.

El Movimiento Scout Católico (MSC) tiene su origen en el movimiento escultista fundado por Baden Powell en la Inglaterra de entresiglo y que llega a España en la primera década del presente. En el movimiento escultista hay numerosas organizaciones distintas no siempre coordinadas entre ellas sino con unas relaciones complicadas ya que el origen de esa diversidad está en diferentes escisiones sucedidas a partir de ciertos conflictos. Esos conflictos obedecen principalmente a las distintas interpretaciones que se hace del eje que forman la fidelidad fundacional y la adaptación histórica.

MSC se caracteriza por dos variaciones específicas frente a otras organizaciones scout. La primera, la confesionalidad católica. Esta es la gran división entre asociaciones escultistas en nuestro país, y que explica la existencia de dos macro-asociaciones con cerca de cincuenta mil socios cada una: la Asociación de Scouts de España (ASDE) y el Movimiento Scout Católico. Esta división entre una organización laica y otra confesional es uno de los signos destacados para datar la transición religiosa española en la segunda mitad del siglo. Aunque ambas organizaciones reconocen la legitimidad de la otra, hay lugares donde todavía se está produciendo esa diferenciación dentro de grupos escultistas que permanecieron en el seno de un entorno institucional eclesial (un colegio, una parroquia, una orden, etc.) y que progresivamente se convierten en aconfesionales. Este es un proceso que todavía no ha acabado dentro de MSC y que todavía genera escisiones y abandonos de grupos. Esto explica que MSC haya retrocedido en su implantación en los distintos entornos (franciscanos, jesuitas, salesianos, parroquias, etc.) y que siga siendo uno de los conflictos crónicos que obligan a continuos reajustes de la organización.

La segunda variación que da cuenta del mapa de asociaciones escultistas es el compromiso socio-político de la asociación. Esto distingue las organizaciones con dos medidas: si es una materia explícita en la asociación y, entre los que lo toman en cuenta, el signo ideológico del mismo. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, entre los Scouts de Europa (SE), católicos conservadores próximos a posiciones autoritarias y MSC, católicos socialdemócratas que asumen los nuevos movimientos sociales (ecologismo, feminismo, pacifismo, solidarismo, etc.).

Sendas claves se pueden descubrir operantes en el itinerario de las ramas escultistas que se autodenominan Scouts de Baden Powell, con presencia en Madrid y que tienen su diferenciación con las otras organizaciones en una explicitación más intensa de la confesionalidad católica desde presupuestos conservadores ya que MSC había tomado un rumbo de oposición al franquismo en los años 60. El Centro de Información y Codificación Escultista (CICE) rechaza cualquier planteamiento de la relación con la socio-política desde presupuestos implícitos muy conservadores con implicaciones autoritarias. El CICE es una escisión de los Scouts de Baden Powell (SBP), que sí decidieron formular a finales de los años 70 ese compromiso sociopolítico. De SBP hubo otra escisión que planteó un signo liberacionista y aconfesional del escultismo (asunción del programa de la Izquierda en su

³⁹³ Trabajo de campo: autorrelato, entrevistas a socios, dirigentes y críticos, socioanálisis de movimientos, observación participante. Análisis iconográfico, análisis de documentación interna.

proyecto corporativo, autonomía frente a la organización interterritorial y desregulación de las instituciones scout tradicionales como simbología, etc.). En ese proceso de SBP vemos funcionar el mecanismo de confesionalidad y compromiso cívico (tanto en presencia como en signo ideológico del mismo).

MSC es sobre todo, como en el resto de la cadena escultista, una asociación que aplica un método para la formación del carácter. Esa modelación de la personalidad a lo largo de la infancia y juventud es el principal y casi único objetivo del movimiento escultista. En MSC también ocupa el centro teleológico de la organización, junto con otros dos fines: la transformación social y la confesionalidad cristiana del individuo.

MSC es un movimiento educativo católico que aplica y adapta el método creado por Baden Powell. La fidelidad a la "esencia" de ese legado es una de las guías de la corporación ya que se considera que es un método universal tanto geográfica como temporalmente. Se le considera aplicable en todo tiempo y lugar siempre que se realice la adaptación a las condiciones sociales y de los destinatarios de cada sitio y época histórica. MSC tiene una gran conciencia de disponer de un patrimonio corporativo que es el Escultismo³⁹⁴.

Los dos fines secundarios de MSC están nominalmente integrados en un solo objetivo formar personas cristianas en el Mundo. Pero la realidad de la práctica MSC muestra que el fin corporativo consensuado es la formación del carácter en referencia a un modelo antropológico y que, en segundo lugar, ese modelo incorpora un modelo de cristiano y un modelo de sociedad por la que se trabaja. El objetivo cristiano no sólo es el menos consensuado sino que es ampliamente discutido, en línea con aquella fisura axiológica de la confesionalidad. Ese trío que en realidad es una unidad final (carácter, cristianismo y compromiso con el cambio social) se logra por un único medio: el método escultista³⁹⁵.

La versión MSC del método escultista recoge todo el material scout adaptando algunos elementos como la simbología, la consideración de la naturaleza, algunos enfoques pedagógicos como la coeducación de géneros, etc. En realidad, comparada con la otra gran agencia scout, ASDE, hay una gran similitud en el proceso de adaptación.

Los principios que sostienen la versión MSC del método escultista son cuatro:

1. Cumplimiento del individuo de un compromiso público de seguimiento a unas leyes.
2. Educación por la experimentación del propio sujeto de distintas situaciones.
3. Inserción y convivencia en un pequeño grupo en el que uno discurre todo el tiempo dentro de la asociación.
4. Objetivos planteados progresivamente en relación a la edad del individuo.

³⁹⁴ "El paso del tiempo nos ha demostrado que B.P. [Baden Powell] no anduvo equivocado y su buen olfato educativo le llevó a crear un método que destaca por su universalidad, condición indispensable para conferirle categoría de método: es aplicable, en su estructura básica, al margen del tiempo (hay que tener en cuenta que "Escultismo para muchachos" va a cumplir ochenta años) y del espacio geográfico (hay grupos scouts en todo el mundo)." MSC, 1990:69.

³⁹⁵ De ese método se tiene conciencia de ser una mediación privilegiada pero adaptativa. No se absolutiza como en SBP o se llega a sacralizar como es el caso de otras organizaciones entre las que están SE o CICE.

El primer principio se formula como "lealtad a la promesa y la ley". Todo miembro de MSC realiza una promesa ante otros miembros de la Asociación en la que se compromete, a través de la lectura de una fórmula ritual, a cumplir las leyes escultistas. Esa promesa se tiene como una "herramienta pedagógica" (MSC, 1990:75) que ayuda a que el individuo incorpore a su forma de ser la fidelidad a los valores, la responsabilidad pública de su comportamiento y la fidelidad a las promesas hechas. En este punto hay un conflicto crónico en dos direcciones. Primero, se busca que no exista un continuo examen del individuo ni una sanción e sus comportamientos en relación al canon prometido. Por ese riesgo se ve la promesa como una imposición agobiante y muchos rechazan el hacerlo y obligar a los miembros escultistas a hacerla. Segundo, se cuestiona el programa normativo a que se compromete cada individuo, ya que es una ley tan genérica que en realidad es inútil. Ante esto se plantean dos opciones: los que quieren que se elimine o sustituya y, en un segundo polo, los que desean que se concrete más en prescripciones más concretas (relativas al comportamiento del individuo, su práctica religiosa, su participación en la asociación, etc.).

El segundo principio es constantemente invocado como "Educación por la Acción". Este es el gran descubrimiento de la pedagogía escultista que provocó parte de su éxito y expansión mundial (otra causa fue su funcionalidad como educación cívica para los jóvenes, especialmente para los menos integrados), y que luego fue incorporado por muchas corporaciones en sus programas educativos. Se trata de que el sujeto aprehenda e incorpore a su personalidad elementos que experimenta en unas situaciones dadas.

La situación por excelencia en la zona escultista ha sido tradicionalmente la Naturaleza, especialmente la montaña. La práctica del senderismo y de la acampada ha permitido generar una situación global durante un tiempo determinado que es extraña a lo cotidiano del sujeto. En esa situación extraña se vive en una sociedad y unas instituciones también extrañas que permiten la supervivencia y una identidad colectiva. Los fundadores scouts se percataron de la idoneidad de la vida acampada en Naturaleza para recrear una sociedad casi totalmente nueva en el que los niños y jóvenes pudieran ser socializados o resocializados en casi todos los aspectos de su vida ya que durante un tiempo se da una institución total.

En esa situación extraña se organiza una sociedad con su autoridad, su sistema económico, división del trabajo, creencias y valores, símbolos, etc. Todo esto ha llegado a estar definido minuciosamente (hasta el tamaño de las tiendas a usar, los horarios o los objetos que le estaba permitido llevar a cada asistente a la acampada o marcha) aunque en MSC ha ido liberalizándose progresivamente hasta el punto en que se decide en cada situación local las normas concretas de cada actividad. Se crea un Mundo Scout en el que el individuo asume un papel que aplica asimilando una cultura determinada. Esa educación por la asunción experiencial de papeles sociales en ciertas situaciones de condiciones controladas, se ve complementada por charlas de formación que racionalizan los principios que están siendo aprendidos.

Hay otra consecuencia de las situaciones totales en las que se practica la pedagogía experiencial: la pedagogía analógica. La vida particular en Naturaleza se convierte en una gran metáfora de la vida general en Sociedad hasta el punto que las situaciones generales son traducidas en términos de la situación particular: la vida es como una acampada, la familia es como una patrulla, el compañerismo es como una cordada de escalada, el trabajo es como las

labores de montaña, la empresa es como un equipo de campamento, la ciudad es como la Asociación, la biografía es como una ascensión de montaña, etc. Esa metáfora escultista codifica la realidad general de forma que es mucho más fácil para el sujeto la identificación y la aplicación del programa normativo aprendido en aquellas situaciones especiales.

Ese carácter experiencial explica que el peso de la vida asociativa y de la participación en MSC se ponga sobre todo en actividades. Los miembros de MSC son, en primer lugar, activistas que pronto comienzan a aprender no sólo a desenvolverse en sus papeles en las celebraciones sino a organizarlas.

El tercer principio es la inserción en un pequeño grupo de iguales que cuenta con la presencia de un educador. Ese grupo de iguales también tiene una función de educación experiencial de la convivencia y de pedagogía analógica por la proyección de esa microsociedad al mundo relacional del aprendiz. Esos grupos se forman bajo el criterio de la semejanza de edad. Los grupos cambian de tamaño dependiendo de la situación. Así, e está organizado en seisenas, en patrullas o equipos, y en ramas (todos los de una edad determinada), grupos locales y distintas agrupaciones de sedes locales hasta llegar al ámbito de la organización internacional.

La presencia del educador es un elemento fundamental ya que el método escultista, aunque tiene una vertiente mayéutica al suscitar en el individuo experiencias de las que extrae moralejas, es también una transmisión de la herencia metodológica y moral del Escultismo. Esa transmisión se realiza a través de dos vías: primero, la iconografía simbólica escultista que marca ritos y significados. Segundo, la asunción del modelo antropológico que se visibiliza sobre todo en los mayores de la Asociación cuya figura se idealiza. La convivencia con los educadores es, pues, la vía más importante para captar esa identidad ideal. Éstos educadores también tienen que desempeñar un papel inductor y sancionador. Esa función es también un asunto polémico en la organización por cuanto se cuestiona el principio de autoridad continuamente hasta el punto de que se han elaborado nuevos conceptos de dirección no autoritaria como el de "motivador". La educación se realiza bajo las señas de la cooperación con los destinatarios y el diálogo. Pese a todo, hay un ejercicio de la autoridad sin el cual se producen crisis disolutorias y cismáticas.

Por último, el cuarto elemento clave es el paso del individuo por distintas etapas en cada una de las cuales hay una enseñanza especializada con objetivos, modos y papeles nuevos que incluyen las labores de socialización de los menores de manera que se hace una cadena educativa donde todos los mayores al destinatario contribuyen activamente a su formación.

Esa pedagogía progresiva ha sido objeto de diversas revisiones la más importante de las cuales diferencia entre una progresividad dirigida desde un plan preterminado por los educadores y una progresividad que induce a los destinatarios a realizar su propio destino hacia el que progresar. A esta última concepción se la denomina proyecto progresivo y subraya los elementos de auto-educación que han estado tan en boga en los años ochenta en España.

La historia de MSC ha ido acentuando cambios de orientación en la ideología socio-política que subyace a sus prácticas. Amplios sectores de MSC estuvieron conectados con la corriente de protesta política contra el Régimen franquista y en general con el movimiento liberacionista de los años setenta, aunque sin integrarse en el movimiento basista dado su carácter educativo

y pastoral y la fuerte organización que constituían, con suficiente peso como para tener entidad específica por sí mismos.

Actualmente esa tendencia es la causa de una cultura que ha asimilado en el programa MSC los principales nuevos movimientos sociales y muchos principios socialdemócratas que han generado también una cierta inducción a la militancia en partidos de ese nicho político. En la tradición escultista la lealtad y el trabajo por el bienestar del propio país es una pieza central de su engranaje. Esa opción ha sido comprendida en MSC como compromiso por la transformación social de la realidad, lo que ha conducido a formular bajo el enunciado de "Opción País" una serie de actividades corporativas dirigidas al cambio social como su participación en todos los órganos de gobierno en los que cabe su participación como asociación (consejos de juventud, comisiones administrativas, convenios con la administración, etc.).

Otro ejemplo es su compromiso con el movimiento ecologista. La Naturaleza ya no es entendida como un espacio ideal tal como era recogido en las películas de Walt Disney (que es la principal fuente iconográfica de Scouts tras la Segunda Guerra Mundial, después de la iconografía castrense, inspiradora desde su fundación), sino como un ambiente global en crisis y en conflicto con la acción humana. La tercera fuente mitográfica, aunque persiste parte de las anteriores, tiene su origen en las organizaciones ecologistas como Greenpeace. El pacifismo y el solidarismo son otros de los movimientos sociales asumidos en el programa escultista de MSC, lo que le ha llevado a protestas como las marchas pacifistas de interposición a la Guerra de Bosnia o a la participación como logísticos en la Acampada del 0,7 en España en la primera mitad de los años 90. Finalmente, MSC ha incorporado una pedagogía de la justicia a través del voluntariado y de la eliminación de exclusiones como las barreras que impiden la participación de personas con minusvalías.

Como movimiento católico, MSC se define ambigüamente como asociación educativa católica en unas ocasiones y como asociación religiosa en otras, tal como quedó patente en su participación en el socioanálisis de nuestra investigación y en las entrevistas. Dependiendo del escenario en que interviene toma una forma u otra. No obstante, lo que es esencial es su carácter católico como corporación, su autodefinición como "movimiento de Iglesia" y la presencia de una intención de educación religiosa integrada en una educación general.

Pero esta "Opción Fe" es una cuestión harto discutida y que está en una crisis que no se acaba de resolver en la organización. La tendencia de secularización del escultismo está muy extendida en esta Asociación principalmente por dos motivos, según los entrevistados: primero porque se ha reducido lo religioso a su mero nombramiento, a celebraciones aisladas del resto de las actividades y a charlas en momentos concretos; segundo, por la oposición de un gran sector de educadores de MSC que están en una situación de oposición a la confesionalidad, en estado de confusión o de baja adhesión al cristianismo. No obstante, la identidad católica es aceptada en general como referente y se integra no como una catequesis sino como parte de la cultura que subyace a esas situaciones que el individuo y los grupos van viviendo.

MSC en Madrid son 2.400 personas entre ocho y veintiún años más los educadores que participan. Están organizados en cuatro ramas que comprenden de los ocho a los once años

(rama de los Lobatos), de los doce a los catorce (Scouts), de los quince a los diecisiete (Pioneros) y hasta los veintiuno (Rovers).

18. TAIZÉ-MADRAS. CORRIENTE SIN ASOCIACIÓN³⁹⁶.

Taizé es el nombre de un pueblo en donde habita una comunidad monacal a cuyo alrededor convoca a lo largo de todo el año a un centenar de miles de personas, especialmente jóvenes. Esos encuentros tienen como fin la oración y la convivencia ecuménica de reconciliación. Aunque renuncian a organizar un movimiento y permanecen como corriente filtrada a cientos de asociaciones, hay una pequeña organización en Madrid que funciona bajo la identidad de Taizé.

Esta es una asociación fundada en el año 1990 que en realidad es un instrumento jurídico tras el que se sostiene una cuenta corriente por la que corren millones de pesetas correspondientes a las gestiones de los encuentros y la corriente de Taizé. Se ha hecho una asociación cultural con el fin de gestionar esos fondos y organizar las actividades necesarias. El sujeto de esa asociación son jóvenes que están vinculados a Taizé pero ni la comunidad monacal ni ninguna asociación internacional participa. Lo que hace Taizé es reconocer en Madrás a un interlocutor válido para la mayor parte de las relaciones con Madrid. Es una asociación instrumental hecha con fines prácticos de gestión y con un mínimo trabajo de actividad carismática. La asociación cuenta con dos teléfonos y un fax, es una asociación-oficina de organización de viajes y representación de Taizé en Madrid y en parte de España.

No hay un proceso colectivo detrás tal como es convencional en otras asociaciones religiosas. Simplemente es un grupo de servicio que divide el trabajo de gestión entre las funciones de un presidente, un secretario y un tesorero. Estos cargos se renuevan anualmente entre personas, grupos y entidades que están permanentemente vinculadas a la corriente de Taizé. Además de estos cargos hay un entorno de gente que está moviéndose alrededor de la Asociación Cultural Madrás y que colaboran en los distintos momentos.

Ese grupo de servicio realiza otros trabajos aparte de la gestión económica de los encuentros de Taizé. También organiza actividades que replican el método que se vive en Taizé (algunas oraciones y distribución de materiales de Taizé) y monta las relaciones entre Taizé y Madrid. Frecuentemente vienen a España miembros de la Comunidad monacal de Taizé y Madrás gestiona la visita: organiza la agenda del itinerario, convoca gente.

La organización no está formalizada sino que se funciona con técnicas bastante deficientes. Susana Stiedl nos comenta: "No hay nada pensado ni programado, se anda por casa. ¿Tú puedes encargarte en la primera semana de verano de organizar tal o cual? Vale, pues venga, ya. ¿Que no hay nadie para septiembre? Pues no se organiza nada."

Madrás es la asociación que visibiliza la parte de organización de viajes a los encuentros de Taizé, pero renuncia a estructurarse más y a darle cuerpo a la corriente alrededor de Taizé. "No queremos organizar un movimiento de Taizé porque esto va contra el mismo espíritu de Taizé, porque Taizé es un don para toda la Humanidad, es un carisma que siembra y da frutos en todas las comunidades y personas, no queremos encerrarlo ni monopolizarlo en una organización concreta pese a que mucha gente lo pide.", comenta Susana Stiedl.

³⁹⁶ Trabajo de campo: observación participante, autorrelato, entrevistas, análisis de documentación.

La realidad de Taizé se corresponde muy bien a una corriente sin corporación aunque cumple un papel muy importante en algunas comunidades que se han estructurado sobre el carisma de Taizé. De hecho, muchas personas viven su cristianismo con una identidad de Taizé. Estos cristianos taizenianos no sólo son individuos sino que en ocasiones hay grupos que toman forma a través de ese carisma o que en una época determinada toman forma por ese carisma (por ejemplo, los grupos de Sagrados Corazones o los Montfortianos). Esto en Madrid tiene una influencia menor que en Barcelona, de la que llegan a salir por expedición más de treinta autobuses para el encuentro de Pascua (de 1500 a 2000 personas). Madrid mueve por encuentro cerca de las quinientas personas como grupos e individuos constantemente conectados con Taizé. Pero lo ordinario es que sea una actividad complementaria a muchas de las asociaciones cristianas convencionales, por la que han pasado miles de cristianos de Madrid.

No obstante, hay una función de asociación virtual (corriente) que no podemos dejar de comentar más allá de la materialización práctica (pero también simbólica por ese entorno de personas y grupos alrededor de Madrás) que es Madrás, esta corriente de tanta importancia en el último cuarto de siglo.

19. MOVIMIENTO JUVENIL SALESIANO (MJS). ASOCIACIÓN DE CENTROS JUVENILES³⁹⁷.

El Movimiento Juvenil Salesiano es una asociación que ha reunido muchas de las iniciativas asociativas y pastorales del entorno salesiano en una sola organización. El MJS surge de la necesidad a mitad de los años ochenta de unificar todas las distintas iniciativas y grupos salesianos, algunos de los cuales eran organizaciones divergentes de la espiritualidad salesiana que tenían sus canteras en los centros educativos y parroquiales. Se juzgó que no había una propuesta general cualificada en esos centros articulada desde la identidad y el liderazgo eclesial del entorno salesiano. Algunas de esas iniciativas estaban realizadas desde Scouts de España, otras desde Cristianos Sin Fronteras o Montañeros de Santa María. El modo de crear un movimiento propio y genérico fue realizar un itinerario educativo religioso común para todos los procesos asociativos y pastorales movidos por los salesianos. El resultado es una serie de grupos, cada uno con sus peculiaridades históricas y sus propias iconografías, pero que tienen como columna vertebral ese itinerario pastoral y la pertenencia a un movimiento global que es MJS.

En Madrid hay aproximadamente once centros donde se enclavan los grupos: Salesianos de Atocha, Salesianos de Estrecho, Salesianos del Paseo de Extremadura, Salesianas de Emilio Ferrari, Centro Juvenil del Barrio del Pilar, Salesianas de Villaamil, Salesianas de Plaza de Castilla, Salesianas de Aravaca, Salesianas de la Dehesa de la Villa, Centro Domingo Sabio en San Blas y un grupo religioso dentro de la O.N.G.D. Madreselva. Los centros del MJS son estructuralmente de dos tipos: los que tienen su cantera en un colegio y los que surgen alrededor de una parroquia. Esto distribuye los centros según su titular sean las salesianas o los salesianos. El tamaño de los centros educativos están alrededor de las 25 o 30 personas (el Centro de Ferrari tiene 40 personas, Villaamil son 20 y Dehesa, 15) en el caso de las salesianas y de grupos de cincuenta personas en los centros de la rama masculina, generalmente parroquiales (Atocha reúne más de doscientos jóvenes). En total podemos calcular una asociación formada por cerca del millar de jóvenes autónomos, aunque si se contabilizaran los jóvenes que están en grupos adolescentes guiados desde la pastoral colegial, el número asciende a unos tres o cuatro mil (un indicador que se da es que cada año se forma en Madrid una promoción de un centenar de nuevos animadores del MJS).

Los miembros de MJS, distribuidos en centros juveniles ubicados en barrios populares, son personas de clase baja. En la entrevista con la delegada de MJS nos subrayó la intención determinada de dedicarse progresivamente a la gente de los barrios populares, "los que no pueden elegir el lugar donde meterse, sino que están en lo que hay a su alrededor". Hay una opción preferencial porque en MJS haya personas de extracción popular, aunque también con limitaciones. En sus obras no hay personas en situación de marginación extrema, aunque sí participan personas en situaciones de pobreza. Cuenta Luján la experiencia del centro juvenil del Barrio del Pilar en el que se propuso a jóvenes marginales el participar y fue tal la disonancia cultural y el desorden que creaban que hubo que acabar seleccionando los destinatarios más restrictivamente. También cuenta cómo en el centro de Villaamil fueron a

³⁹⁷ Entrevistas Maruja Luján (971124), Cristina Galindo (940725), grupo de discusión con miembros de MJS, observación participante y análisis de documentos e iconografía.

participar personas de la etnia gitana que finalmente produjeron un conflicto de tal magnitud que hubo que también seleccionar el perfil de los beneficiarios del centro.

Las dificultades principales que hay por el hecho de la clase social que participa en la asociación, provienen de los padres. Primero, señala Luján, por la "desestructuración de los hogares" en los que la educación la lleva sobre todo la abuela de la familia, por lo que el modelo paterno y materno se ven muy dificultados. Esto dice la pastoralista que tiene una influencia directa en los modos de aceptación de las formas asociativas y formativas.

Los jóvenes se distribuyen igualmente por género y son de diferentes edades. El entorno salesiano dispone de ofertas para todas las edades de la vida, disponiendo MJS para jóvenes entre trece y una edad máxima todavía no establecida. La gente está distribuida por grupos de edad común, y se establecen divisiones de edades dadas sobre todo por los saltos en la mismas etapas del sistema educativo. Un salto se produce cuando los jóvenes entran en bachillerato, donde en los centros educativos (no tanto en los parroquiales) se desafilia un tercio. El siguiente escollo que divide genésicamente la asociación es el fin de la enseñanza secundaria, en donde sólo unos cuantos perseveran en la asociación, generalmente realizando algún servicio como animador, voluntario, etc. De esos que continúan, algunos pocos optan por ingresar en la asociación seglar salesiana que tiene el estatuto de tercera orden de los salesianos bajo el nombre de Cooperadores Salesianos. Otro instrumento para continuar asociado en el entorno salesiano es afiliarse a los Antiguos Alumnos de Don Bosco o en los Voluntarios de Don Bosco, actualmente en proceso de formación. Además se le ofrece a los jóvenes en el final del itinerario educativo una serie de propuestas organizativas como la O.N.G.D. Madreselva, proyectos de prevención de la marginación, etc. Un entramado asociativo muy rico que parte de la misma acción del entorno salesiano sobre el tiempo libre. Su operación en campos como el teatro, la música, el deporte, el escultismo, etc. genera procesos asociativos autónomos o liderados por algún adulto que inciden en ese campo concreto (grupos de teatro, grupos musicales, de montaña, etc.). La diversificación es grande, sobre el criterio sobre todo del tiempo libre y de la ayuda a niños y jóvenes marginados. Pero las opciones de asociaciones religiosas es triple.

Efectivamente, la estructura asociativa salesiana es un tronco de MJS que se trifurca en Cooperadores, Voluntarios y Ex-alumnos o que continúa como MJS hasta una edad todavía no determinada. Y es que MJS no ha formulado con toda la fluidez posible el paso de MJS a una de las opciones adultas y por eso una gran parte de los miembros de MJS continúan en el movimiento hasta los treinta años o más como grupo de fe y en virtud de su papel de animadores prolongando el MJS a una nueva asociación salesiana de adultos. Aquí hallamos uno de los conflictos crónicos en MJS: la tensión entre las distintas organizaciones del entorno salesiano para encauzar los pasos de una afiliación a otra.

Respecto a los cooperadores, generalmente hay un grupo de jóvenes en todas las obras de los salesianos, e incluso varios en algunos de los centros más desarrollados como Atocha. En total se calcula que habrá unos doscientos jóvenes participando en los Cooperadores Salesianos. El origen de los cooperadores en 1874 es el de un grupo de bienhechores que colaboraban con su influencia social y su capacidad económica al sostenimiento de los oratorios salesianos. Y de hecho, hay una imagen social de que los Cooperadores Salesianos (COOSAL) son una asociación de benefactores cuando en realidad su identidad corresponde a la de una clásica

tercera orden insertada en el entorno salesiano. Es una opción vitalicia de pertenencia jurídica a los fines y espiritualidad de lo salesiano en el seno de una asociación convencional: sin votos ni vida común, sino por la participación en pequeños grupos en los que se va animando a la estructuración del carácter y el estilo de vida, a la vez que se gestiona la colaboración en las obras salesianas de educación de los niños y jóvenes. En todo el mundo se elevan a cerca de los cuarenta mil miembros por todos los continentes, siempre ligados a obras salesianas.

Las diferencias entre MJS y COOSAL residen principalmente en el estatuto del socio y en las expectativas de permanencia en la asociación. Mientras que el segundo está vinculado jurídica y vitaliciamente, el miembro de MJS tiene una afiliación informal y temporal. En el resto de cuestiones son muy similares. Ambos celebran el mismo tipo de reuniones, colaboran en las mismas obras y tienen el mismo carisma. Luján pone el punto de diferencia en la "maduración de las opciones" y en que COOSAL es una "vocación muy específica" dentro del entorno salesiano.

Alrededor de las ramas religiosas, de los COOSAL y del MJS están los antiguos alumnos que es una asociación general de vinculación con "lo salesiano" y en la que están incluidos todos los sujetos que hayan tenido contacto con cualquiera de las obras de los salesianos. Exalumno no se entiende sólo como personas que hayan cursado estudios en algún colegio salesiano sino como cualquiera que haya tomado parte en los procesos educativos que mantienen como los oratorios, centros juveniles o el mismo MJS. Así, dan forma al movimiento en torno a lo salesiano estructurando la audiencia de beneficiarios y simpatizantes de la corporación. Los mismos salesianos han tomado esta opción de movilizar "a masas" (Entrevista-Maruja Luján-971124), de incluir al máximo número de personas en su entorno de forma que los núcleos promotores de lo salesiano pueda seguir ejerciendo influencia en toda la red social.

La pieza básica del MJS es el centro juvenil. En el centro juvenil el fin es educar a los jóvenes a través del tiempo libre y por la mediación de un clima específico que se crea por el programa y estilo de actividades y por los animadores que participan en él. El medio del que se valen los salesianos como herramienta educativa principal en sus centros es la creación de una situación correcta en la que los niños apprehenden "experiencias positivas de bien" (PEOCJS: 15) y se van socializando en valores y creencias evangélicas y salesianas.

Los socios del MJS tienen una reunión semanal en la que van tratando los distintos pasos que marca el programa del itinerario pastoral de los salesianos. Además, hay una oferta de tiempo libre que ocupa todo el fin de semana consistente en juegos, deporte, artes, reflexión, actividades ecologistas, etc. Además cada ciertos meses se celebran acampadas, retiros de oración para los jóvenes mayores de MJS, vigiliass de oración, pascuas juveniles, congresos nacionales e internacionales y se celebran los "campoboscoss" (peregrinaciones nacionales e internacionales a lugares que están especialmente señalados como sitios donde los fundadores de los salesianos vivieron momentos importantes de sus biografías).

Conforme la gente joven va creciendo, los mayores van tomando responsabilidades de animación de los más nuevos. Primero sobre las organizaciones infantiles y adolescentes, llamadas oratorios o chiquiboscoss (hasta los trece años) en donde principalmente se desarrollan actividades lúdicas, festivas y de aficiones, como centros juveniles específicos que son. Se resume en los documentos como "un tiempo libre educativo". Esos oratorios bien son

un centro estable o también puede tomar la opción de formar un "oratorio ambulante", que va buscando chicos por la calle y desarrollando actividades de tiempo libre de calle, plaza o parque. Esta labor de educadores de calle ha generado una tradición que ha sido asumida por muchas otras entidades. Poco a poco los jóvenes de lo salesianos van asumiendo servicios con destinatarios progresivamente mayores hasta hacerse cargo del mismo MJS.

Una de las actividades más prósperas que desarrollan son los campamentos o veranos urbanos. Una temporada de verano en la que los chicos duermen en sus hogares y acuden durante todo el día a uno de los centros juveniles en los que se desarrollan una gran gama de actividades de tiempo libre. C.G., que ha sido animadora en estos campamentos urbanos, resalta de esta actividad que principalmente se llega a la gente popular que no tiene medios para disfrutar de un veraneo fuera de la ciudad o para financiarse un campamento convencional, o cuyos padres trabajan y deben estar en el hogar familiar.

La espiritualidad salesiana surge de la vocación de un grupo de personas por el servicio educativo a los niños y jóvenes, especialmente pobres o de clases sociales desfavorecidas. De esa práctica han ido emergiendo con el tiempo, y particularmente marcados por el estilo de vida de su fundador, Don Bosco, elementos que definen unas reglas pedagógicas y vitales y un programa educativo. Ese programa se sintetiza en una formulación de las "bienaventuranzas de los jóvenes". La clave de las bienaventuranzas viene dada principalmente por una práctica que es elevada a programa de vida común que particulariza el cristianismo.

Esa vocación educativa estructura la espiritualidad y las organizaciones como el MJS que principalmente son jóvenes que asumen labores educativas de otros compañeros menores y que además tienen sus "grupos de fe" en los que ir formándose. La figura del "animador" y en general de las función de "animación" ha sido una innovación salesiana que progresivamente ha ido extendiéndose como recurso por gran parte del mapa de asociaciones religiosas como acervo común de la Iglesia más joven.

El estilo salesiano, transformado en programa de valores para la estructura del carácter y de la vida común, participa de los siguientes elementos propios: cordialidad en la acogida y trato, la espontaneidad de los procesos asociativos, la alegría, la fiesta ("La espiritualidad juvenil salesiana es una espiritualidad de la fiesta" (EJS: 59). "Somos gente de fiesta, vivimos una espiritualidad que da amplio espacio a la fiesta." (EJS: 60). En esa fiesta tienen un lugar preferente "las personas excluidas de las fiestas de nuestra sociedad".), el optimismo y la visión positiva de la vida, el vitalismo ("una explosión de vida que no se podía resistir mucho tiempo" (EJS: 12). Es una espiritualidad vitalista, que resalta el hecho de la vida y desborda deseos de vivir especialmente lo cotidiano. Otros elementos más prescriptivos son la creatividad y el "espíritu de superación", el "sentido del deber y de la responsabilidad" y el "servicio solidario a los demás"³⁹⁸.

El MJS tiene otra dedicación específica además del mismo MJS y sus centros educativos: el voluntariado. El entorno salesiano se está volcando en la década de los 90 a otras labores fuera del entorno educativo, hacia tareas de voluntariado de marginación, como una actividad que conecta con gran parte del programa pero sin la clave educativa, sino más bien rehabilitadora.

³⁹⁸ PEOCJS: 15.

La cultura real de la asociación no trata cuestiones sociopolíticas ni de conciencia de clase, aunque hay una leve presencia de esta materia en el discurso programático de los ideólogos del movimiento. Tampoco trata el compromiso cívico en los barrios ni genera afiliaciones a partidos políticos, sindicatos u otras organizaciones ciudadanas de práctica política. En esto Luján confiesa que "estamos dándonos cuenta de que es necesario trabajar lo político y se va a comenzar a hacer un itinerario socio-político de formación para la gente de MJS". En esta cuestión de lo socio-político Luján reconoce que "no es uno de nuestros fuertes. Cada carisma tiene sus funciones y nosotros aportamos sobre todo la educación y la animación de tiempo libre."

20. GRUPO PARROQUIAL JUVENIL SANTA TERESA (TRES CANTOS). GRUPO PARROQUIAL³⁹⁹.

En la Parroquia de Santa Teresa en Tres Cantos hay unas doscientas personas implicadas en la pastoral juvenil, que va desde los doce a las promociones más veteranas, aproximadamente personas en torno a los veintisiete años. Los grupos están entroncados en la pastoral parroquial y son orientados por un agente de pastoral juvenil desde los doce hasta los diecisiete años. En la primera etapa, que se llama PREAS, como emblema que significa "pre-adolescentes", se trata de una introducción a la vida cristiana, a lo parroquial, una familiarización con el mundo de lo cristiano. La segunda etapa se llama PROPUESTA y en ella se presenta la figura de Jesucristo generando adhesión en torno a su reconocimiento y seguimiento dentro de la Iglesia. Hasta aquí hay un responsable de grupo que orienta el grupo. A partir de los grupos formados por personas de diecisiete años, los integrados en la etapa IC, ya hay más autonomía del grupo. IC significa Iniciación Cristiana. En esta cuarta etapa IC se tratan temas que preocupen al propio grupo. El propio grupo va componiendo el menú de temas que va trabajando en las reuniones. Especialmente se centra sobre el estilo de vida de Jesús y la identidad de cada uno. El núcleo central es la constitución de una identidad cristiana. La quinta etapa es una transición al comienzo de la universidad, por eso se llama DESEMBOLCADURA. Al final de esa etapa de paso, en la que se elige un modo de estar en la parroquia y en la Iglesia, se entra en los grupos de vida parroquiales. Estos grupos de vida consisten en ir integrando la vida de cada cual "desde el enclave de Jesús". Los temas que se tratan se escogen "desde las inquietudes del propio grupo" y suelen ser los amigos, la pareja o el voluntariado. Estos grupos ya son plenamente autónomos y están insertos en la parroquia totalmente. Son dos grupos de diez personas cada uno.

Estos grupos de jóvenes universitarios son deudores de dos herencias. La primera, la pastoral de los Misioneros del Espíritu Santo, que conducían estos grupos de Tres Cantos, ya que anteriormente estaban encargados de la Parroquia, con una línea similar a los que llevan en la Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe. La segunda, la aportación de las Juventudes Hospitalarias de Los Camilos con los que compartían parte de la base de afiliados pese a que los primeros, llamados "los mejicanos", intentaron que los miembros de los grupos parroquiales abandonaran la pertenencia a los grupos hospitalarios. De ambas influencias se encuentran actualmente rasgos aunque ahora la Parroquia está encargada a clero diocesano que, junto con los seglares, ha remodelado el proyecto pastoral que finalmente sigue prácticamente idéntico estilo.

La gente de estos grupos son personas de clase social elevada, todos universitarios, equilibradamente varones y mujeres, residentes en Tres Cantos. Los grupos no están vinculados a otros grupos. Apenas tiene relevancia para los miembros que participa algún representante en los organismos vicariales. Hay un fuerte sentimiento de aislamiento en algunos de los miembros, que "estamos nosotros mismos con nuestros amigos". No hay conexiones grupales con otras personas que no sean del entorno parroquial.

³⁹⁹ Trabajo de campo: entrevistas a miembros, autorrelato.

Estos grupos están estructurados culturalmente a través de un trinomio: formación, oración y vida. La formación estructura todo el proceso de asimilación catecumenal y de complementos con vistas a acciones concretas como el voluntariado. La oración organiza lo litúrgico, las oraciones comunes y lo sacramental. La vida hace alusión a la organización de los encuentros, las convivencias, las dinámicas de grupo, las celebraciones lúdico-festivas, etc.

Un elemento que preocupa a los grupos es el compromiso con los pobres, que comprenden en términos de servicios de ayuda y encauzan prácticamente a través del voluntariado. A principios de los 90 existía un canal de voluntariado que era un centro hospitalario de Los Camilos en Tres Cantos, pero ahora están buscando los líderes del grupo posibilidades para "meterse en algún proyecto". Para los menores de dieciocho años buscan un lugar donde puedan tener contactos ocasionales con el servicio a personas excluidas por alguna razón económica o de otro tipo. Preferentemente se orienta hacia niños, ancianos o minusválidos psíquicos o físicos. Dice la entrevistada que como son personas muy de clase alta, no se comprometen semanalmente porque no hay ni intención ni tienen tiempo. Por lo tanto se subraya que se quiere disponer de un sitio en el que sea posible hacerlo ocasionalmente. Para el resto de las etapas hasta los universitarios se están buscando lugares donde se puedan hacer visitas y a la vez que alguno se pueda comprometer más permanentemente. Se busca un "voluntariado de grupo", "para vivirlo en grupo", y dice que es difícil encontrarlo porque es complicado encontrar "un servicio que sea para todo el grupo". A los mayores se les propone que vayan desarrollando "sus propios proyectos", no que sólo estén en el voluntariado. Se habla de que se quiere animar a la gente a que se comprometa en el proyecto parroquial de Cáritas dirigido a un servicio de orientación para personas desempleadas.

21. COMUNIÓN Y LIBERACIÓN: FRENTE CRISTIANO⁴⁰⁰

Las asociaciones altoburguesas no actúan simplemente desde lo ideológico, sino que en ocasiones manipulan lo experiencial directamente, sin los corsés orgiásticos con que encauzan la vida de la comunidad que congregan: las celebraciones contenidas, las vacaciones programadas, los sacramentos sobreritualizados, etc. El experiencialismo burgués que desafía al moralismo de los estatus más altos, es apropiado superando las antiguas acusaciones. La primera, acusación de "subjetivismo". La acusación explícita a esas maneras vivencialistas es que dan demasiada importancia a lo que cada uno interprete, es decir, que hay una realidad objetiva que reclama una fidelidad y una praxis que no pasa por lo subjetivo. Es, a fin de cuentas, un "revival" de la contrarreforma que pretende la libre lectura de la Realidad y la Revelación. Lo experiencial demanda legitimidad para todo lo que tenga el estatuto de "lo que vivo" y llega a convertirse, ya no sólo en una vía posible, sino en la prueba insustituible que legitima cualquier contenido: todo tiene que ser sentido de alguna forma, tiene que estar presente explícitamente en lo vivido, "vivenciado", "experimentado", para ser real.

Este método vivencialista de verificación fue uno de los motores de cambio de la religiosidad posmoderna que origina antes y tras el Concilio Vaticano II, la gran oleda de nuevos movimientos. En un sentido y en el contrario, se generan corrientes de religiosidad experiencial y corporaciones neocanonistas de talante conservador. Pero estas reacciones neocanonistas, críticas con el sistema sensorista, no rechazan frontalmente la corriente sensible, lo que les enfrentaría con un legado compartido por la mentalidad mayoritaria, sino que algunas tienen la habilidad de simular un cierto vivencialismo que luego retraen a sus sistemas dominantes. Hay una crítica que se apropian con mayor fuerza, la de individualismo. Lo que al principio es sumamente disfuncional para las cristalizaciones clericales, después realiza beneficios abundantes. La formación de reflexiones comunitaristas generan ambigüedades de solución complicada. Por un lado, es posible el manejo de las asociaciones fuertemente comunales si existe un sustrato social que arraigue a la gente a un entorno completo que le demanda desde múltiples cabos isomórficos; ahora, el peligro asoma, en cuanto existe socioanálisis que disuelva las barreras de conservación. El pensamiento estructural, útil en ciertos contextos muy corporativos en sí, es arriesgado porque se dirige a la transparencia de los lugares de control social.

El individualismo no opera a esa escala estructural y por lo tanto no entraña tantos riesgos globales aunque produzca ciertos descontroles particulares. Para actuar de forma más eficaz en lo privado ha sido necesario personalizar más los procesos y asumir cierta experiencialidad que permite trabajar sobre lo vital del sujeto. El sujeto es el individuo, como se puede observar en todo el proceso que se describe. El objeto directo de la acción corporativa es la patología individual, sincronizándose de esta manera con el individualismo metodológico. Esa incursión, no obstante, tiene límites.

En general, los dispositivos que se han montado son una simulación de la libertad. Hemos conocido casos de personas a las que se les ha puesto límites a su desarrollo desde esa perspectiva vivencialista. No cabe exponer toda vivencia y, por supuesto, la experiencia no es

⁴⁰⁰ Trabajo de campo: entrevistas a socios y críticos, análisis de documentación y observación participante.

que no tanga el monopolio de la verificación, sino que no es ni un canal válido de legitimación. Encontramos dos personas que relataban que cuando contaban sus dudas, sus contradicciones, sus ambigüedades, se encontraban que generaban incomodidad y extrañeza, una especie de paternalismo seguido de censura ante lo que comentaba. La crueldad de los que actúan sobre ti sin contemplaciones en "un momento en que te has hecho muy vulnerable a ellos porque confiabas en ellos, te crees de verdad que es un grupo real de compartirlo todo." (TC-CL-950923) La crítica que ella sentía de fondo era que llegaba a creerse que "cuando decían que te desnudaras había que hacerlo a fondo, y cuando lo hacías te llamaban guarra." (TC-CL-950923) Parecía que la acusaran, en esa metáfora, de "pornografía sentimental".

La acusación categórica al sensorismo sigue manifiesta en cuanto se disuelve la apariencia del dispositivo vivencialista de atracción y exyección de la materia sobre la que trabajar. La dureza del filtro absoluto con que la autoridad opera sobre la materia, ya de por sí incitada a la autocensura, muestra un canonismo estricto, a pesar del barniz vitalista. En un texto extraído de una entrevista con Giorgio Sarco en 1979, Luigi Giussani, sentencia esa crítica con gran claridad: "Un enfoque que olvide la importancia del rigor exigido por cada objeto, es sentimental." (Giussani, en Sarco: 15).

Con esa convocatoria de lo experimentado no se busca trabajar desde lo vivencial, sino la eficacia del logro de obediencia. Una convicción es partir no de lo ideológico, sino ir directamente a los lugares de decisión real: la propia vida, la experiencia vital. Hay una satanización de lo ideológico. Cualquier planteamiento disfuncional para el proceso giussaniano, es aniquilado por su etiquetación como "ideológico". Se intenta de esta forma anular toda producción discordante de los miembros, deslegitimándoles y dirigiendo el conocimiento veraz a estratos cognitivos más hondos de la conciencia, dominados por el sentimiento. Por eso, el primer paso es extrovertir lo vivencial del individuo, que el sujeto exponga su "realidad prima" al público disponiéndola a la intervención. "Cada uno debía hablar de su propia experiencia humana y no de sus convicciones ideológicas..." (Sarco: 7).

Esta primacía de la experiencia deshace los muros reflexivos, lo que da paso a una gran vulnerabilidad de la persona frente a la reacción ajena. Esa vulnerabilidad será principal para la efectividad del método. No se trata de hacer vivir al individuo diversas experiencias sino de ver los problemas a restaurar al canon original.

El rechazo a lo ideológico y al tratamiento racional de los hechos ("No hace falta dialectizar, razonar mucho. Hace falta comprender y así se aprende." Giussani (1985): 64) ha llevado a que se formule una crítica de antiintelectualismo y rechazo a la modernidad contra C.L., a la que el padre y fundador del Movimiento, Giussani, ha contestado de diversos modos. En un momento se responde diciendo que no es cierto puesto que lo mayoritario en el Movimiento es la presencia de personas con expedientes académicos muy notables. Otra de sus defensas contra la acusación de tradicionalismo es decir que en el Movimiento se trabaja con materiales de autores modernos. Si bien, "extrae lo que considera justo sin dejarse desviar por la ideología." Sarco: 19 (palabras de Giussani). Es el fetichismo de lo moderno: "nuestra gente ha navegado por las páginas de Shakespeare o de Pavese compartiendo a fondo..." (Sarco: 19).

Usan fetiches para aparentar modernidad, en forma de la manipulación de citas de autores o interpretaciones parciales de su obra. Eso le da un aspecto muy abierto y comprensivo y aprovecha la fuerza fetichista de los nombres de intelectuales y creadores a favor de los propios argumentos. Hay un tratamiento especial de los autores, más allá de su apropiación fetichista. Se "salva" al autor con una distinción entre lo ideológico y lo experiencial en el mismo. Lo experiencial hace referencia a aquellos elementos del autor que presentan una "problemática" humana e insolventada por la "parte ideológica" del mismo autor, que lo desvía de la respuesta verdadera que posee el Movimiento. Así, se usan los autores sobre todo como portadores de cuestiones de fondo que inspiraban su creación (se salva la poética de sus obras que son recicladas para el uso tópico en la asociación) errados en sus soluciones por la ideología.

La materia en la que opera el método giussaniano es la experiencia entendida desde una clave problemática; es el conjunto de problemas que actúan en la vida del sujeto y sobre el que el Movimiento quiere influir. No hay una visión dominada por los hechos gozosos, sino centrada en las patologías: "Se debía partir de la experiencia, o sea, de los problemas fundamentales del joven, específicos de su condición." (Sarco: 7). Hay, por tanto, una limitación a la materia que se puede exhibir. No se permite tambalear el grupo con la irrupción de "materiales corrosivos" ante los que se toman dos opciones: o la censura grupal en la que el colectivo rechaza al individuo ("no me he sentido cómodo ante lo que ha contado tal o cual persona" (SB-CL-9610), la sanción pública por la autoridad ("esto es lo que no se debe hacer, hay cosas que uno debe guardarse para sí y su secreto", o "hay que saber tener secretos" (SB-CL-9610) o, lo que es más común, se canaliza al sujeto hacia el tratamiento personal con un especialista que no pueda ser afectado por las confidencias desviadas (director espiritual, maestro de vida o el confesor común, etc.).

En realidad, se invita a publicar en el seno del grupo o de la asamblea (Neocatecumenales) las experiencias funcionales al proceso predeterminado que define el método. El método no es un modo de proceder capaz de tratar cualquier realidad humana, personal o colectiva, consonante o asonante, sino que sólo permite el tratamiento de una materia específica que el conductor del grupo tiene que trabajar con anterioridad. Hay un texto de C.L. que explica la estructura de las reuniones de la "Escuela de Comunidad" y en el que se hace referencia explícita a la autocensura de aquellos contenidos que no sean acordes con la "mentalidad" y el "estado de ánimo" de los otros: "...evitar también el error más sutil de hablar sin tener en cuenta la mentalidad y el estado de ánimo de los otros. Hace falta un cierto freno interior, una verdadera mortificación interior." Documento (82-89): 3.

Por ese contraste entre la apariencia abierta y la estructura hermetista, surge el sentimiento que sacan muchas personas de esos grupos de los primeros pasos: que es un momento en el que se invita a exponer las experiencias, pero implícitamente se están reclamando sólo un tipo concreto de comentarios.

Resulta muy llamativa una sensación que era común a las personas que entrevistamos: era un coleguismo extraño. Todos los miembros del Movimiento resultaban forzosamente "modernillos". Usaban un lenguaje que pegaba mucho con la mentalidad de la gente de la calle y a la "progresía": uso común de tacos, de un lenguaje sumamente coloquial hasta rayar lo "cheli", de unos temas de resonancias pormodernos, del uso corriente de autores modernos

tanto en el campo de la filosofía como de las artes (pintores, escritores, cineastas, músicos, etc.). Pero ese papel de "colegas" discordaba claramente con lo que era en sí esa persona y con el fondo también.

Resultaba una simulación de modernidad a través de la interpretación de un estereotipo caricaturesco, que usaban como atractor o como disfraz para generar confianza en el otro. La experiencia es común a CL y también al Opus Dei. "Los del Opus te empiezan a contar enseguida que han sido en su vida unos hijos de puta, unos pecadores de mierda, que han estado más bajo que nadie. A nada que les cuentes sobre tus dudas ellos te dicen que las han tenido más gordas. (.) Pero luego les falta la tolerancia de quien se ha conocido como realmente pecador." (LS-CL-9502). Tras esas imágenes que aparentan modernidad, subyacen concepciones ultratradicionalistas como se ve en los pasos que sigue el método giussaniano.

La iconografía moderna se distorsiona en cuanto se observa la dinámica concreta de cada reunión ya que, junto a esa invitación a la libre exposición al grupo de las experiencias, se dispone a un agente de control máximo: "En el encuentro estaba siempre presente un adulto que, al final, colocaba las diversas experiencias vividas en relación con la visión cristiana del mundo y del hombre y dentro de un orden objetivo de valores." (Sarco: 7). La estructura canonista no es sutil, sino transparente al inicio de observar la realidad: hay un filtro adulto de todo el proceso de libre vivencialismo. El adulto no cumple sólo una función moderadora, metodológica, objetivadora o evaluadora del sujeto grupal, sino que es el filtro del acontecimiento y el mediador absoluto del futuro: "Decisiva, en todo esto, es la presencia del adulto: es justo a través del adulto como el seguimiento se va orientando hacia el destino, es decir hacia la completa realización personal de cada uno de los jóvenes." (Sarco: 7).

La estructura de la reunión C.L. es muy rígida, con un dispositivo muy eficaz de fomento de la autocensura y con un agente de autoridad que filtra todo el discurso y dirige el proceso. Esa selección de material la realiza el individuo de forma natural viendo lo que "pega y lo que no pega" (TC-CL-950923), y así lo expresa JM: "En C.L. no hay libertad de debate, de decir lo que quieras. Es normal, hay cosas que de forma natural no se dicen." (JM-CL-950911). El discurso es rígidamente conducido antes, durante y después de la sesión por la "Autoridad" (que es como se denomina en el vocabulario giussaniano a ese adulto responsable). La intervención final de la Autoridad es un ejercicio explícito de configurar el discurso a la voluntad del Movimiento al que está representando ya que esa Autoridad la recibe del mismo Movimiento por el que es responsabilizado de esa tarea. El adulto manufactura las experiencias reveladas por los participantes con una gran libertad dando el sentido veraz de lo dicho.

La aplicación expresa de la estructura autoritaria no sólo es el maquinario axial de Comunión y Liberación, sino que este Movimiento se podría sintetizar en que su modo de proceder es solamente una estrategia de logro de obediencia, tal como lo dice Giussani: "Comunión y Liberación no es otra cosa que una tentativa de introducir pedagógicamente la estructura objetiva de la autoridad de la Iglesia." Sarco: 29-30.

Comunión y Liberación es un mecanismo en forma de correa de transmisión de las instrucciones del Papa Juan Pablo II, tal como son interpretadas por los máximos dirigentes del Movimiento, a través de los distintos responsables y muy especialmente de los

responsables de la Escuela de Comunidad. El enunciado del fundador de Comunión y Liberación es suficientemente rotundo como para explicarse a sí mismo:

"El problema consiste solamente en centrar aún más clara e intensamente, crítica, cordial y generosamente, todo en torno a la palabra del Papa. Y para esto todo el que tenga autoridad en el Movimiento debe ser ejemplo de auténtico seguimiento de la palabra de su Magisterio. La persona que Dios usa para educar en su Iglesia es, desde el punto de vista del contenido de la verdad, en cierto sentido indiferente. En el momento actual de la Iglesia, sin embargo, el tipo humano de este Papa es, él mismo, un hecho altamente significativo desde el punto de vista pedagógico. Las personas responsables de nuestro Movimiento tienen el inteligente deber de ensimismarse con el tipo humano mediante el que hoy es guiada la Iglesia, empaparse de la certeza humana, cargada de fe, que el Papa vive..." Sarco: 30-31.

Sería necesario remarcar algunas ideas para matizar la lectura de ese párrafo anterior. Primero, la simplificación del problema angular que sintetiza toda la problemática que se ha ido recogiendo de los diversos autores moderno y de las experiencias de los miembros del Movimiento. El problema final que da la llave de solución a todo el conjunto es el siguiente: centrar todo en torno a la palabra de este Papa. Fíjese el lector en que no se generaliza para la categoría de Papas, sino que se centra en un Papa concreto con lo cual se cierra el proceso de reificación de la figura del primado pontífice.

La figura histórica y personalizada del Sumo Pontífice católico es el canon de toda acción, pensamiento y sentimiento, para los miembros de Comunión y Liberación. De ahí la invitación que se hace a los responsables del Movimiento, las autoridades, para que conformen su vida a imitación de la vida de ese Papa. Las autoridades tienen una naturaleza de correas de transmisión a la base social de la Asociación a la que recodifican sus discursos personales según aquel elevado canon:

"La síntesis final es un intento de reconstrucción de las intervenciones alrededor de la propuesta cristiana y es pronunciada por un responsable, es decir, por una persona más adulta que, por su historia y su experiencia en la vida cristiana, es como una referencia, una ayuda y una confrontación para ti. Su función contigo es la de ser autoridad, es decir, el que está a tu servicio para que tú crezcas, el que vive contigo la comunión como educación." Anónimo 82-89: 3.

El proceso de cambio de la vida del sujeto C.L. es por obediencia a la operación de imitación del modelo establecido por la máxima autoridad. Ese proceso grupal está protegido por unas reglas severas y por la constante vigilancia que reclama obediencia, ya que el seguimiento personal tanto del colectivo como de los responsables concretos es continuo. Describir la vida interna de C.L. es hablar en primer lugar, como proceso central, de un mecanismo de legitimación de la autoridad y del seguimiento de las instrucciones del Movimiento, que son una interpretación de las instrucciones del Magisterio papal.

El proceso no es la reflexión o meditación de una propuesta, sino una identificación categórica con unos axiomas dictados desde la máxima autoridad del Movimiento. Eso es lo que sucede en las reuniones, tal como lo describe Restán: "En la EC se trabaja sobre un texto escrito por Giussani. Este texto no es para remontarse a alturas teológicas, sino para que

comprendiendo el texto, nos identifiquemos con las categorías que el texto contiene, no de una manera intelectual sino vivencial y que cree experiencia."

La propuesta que se hace desde el Movimiento es que te dejes guiar por una persona que tiene autoridad. La guía es doble. Un agente es el director espiritual que es un sacerdote. El otro agente, específico del método C.L., es la autoridad. Esta autoridad es un laico, mayor en edad y en experiencia dentro del Movimiento, que trabaja con el guiado asuntos relativos al Movimiento. JM lo explica de esta forma: "La autoridad no es una dirección espiritual, es tener a una persona como punto de referencia. Me refiero a alguien que lleva mucho más tiempo que tú y que cuando surge cualquier duda, acudes a una persona que es de tu plena confianza. Yo tengo mi propia autoridad dentro del movimiento que es de mi plena confianza." (JM-CL-950911). Ambos agentes tratan, en la práctica, el mismo material, la vida del sujeto, y se superponen cerrando un doble filtro sobre él. Si el aspirante no ofrece resistencia, encontrará que a través de la implantación en su vida de las reglas del Magisterio se le conducirá a la felicidad. Esta relación de dominación se formula con la palabra "encuentro". El Encuentro, momento matriz del proceso giussaniano, es entre el individuo y una autoridad que representa a Dios o, con expresión más modesta, a la Voluntad de Dios. Es en ese encuentro primero entre el neófito y un adulto con autoridad perteneciente a Comunión y Liberación, en donde se fragua la matriz de la obediencia. C.L. trabaja desde una afectividad cristalizada en el ENCUENTRO inicial. Esa relación inicial es el canon de todas las relaciones y de la afectividad, que está orientada por la fidelidad al status quo definido por aquel encuentro primado que ha sido sacralizado. Toda la metodología giussaniana se construye sobre la piedra angular de ese encuentro originario, y la actividad principal de los miembros del Movimiento es recordar ese momento fundacional en la fe, ese encuentro que ha hecho renacer en la fe. El entrevistado JM resaltaba la relevancia del hecho de "hacer memoria", de esta forma: "La memoria es una cosa importantísima dentro del movimiento porque te da la visión sobre cómo debes actuar en cada momento. "Hacer memoria" es volver a recordar el origen del movimiento y las experiencias primeras de cada uno en el movimiento. Es hacer memoria del encuentro que te ha cambiado." (JM-CL-950911).

El encuentro primado requiere lealtad extensible a todos los aspectos de la vida. Todas las obras, sentimientos y pensamientos deben ser filtrados por esa polaridad afectiva prescrita en el encuentro primado. Esta primacía es resaltada en todos los textos fundamentales y en muchas de sus obras, que toman el nombre de encuentro. Sus mismas exposiciones públicas ("testimonios" giran en torno a una valoración extrema del hecho del "encuentro"). El mismo relato fundacional da cuenta de ese hecho encontrista: "...el P.Giussani decidió promover una nueva propuesta cristiana dentro del ambiente de la escuela. Punto central de esta propuesta fue una idea radical y revolucionaria que, a su vez, dio origen al método: el cristianismo, antes que un ética, es un encuentro personal, un diálogo y una comunión. (.) La Iglesia no es sólo guardiana de esta tradición cultural histórica. Ella es, antes que nada, el lugar donde es posible repetir el encuentro con el Señor." Sarco (1979): 6.

El concepto de "encuentro" es patrimonio de muchas comunidades eclesiales, y está en la religiosidad de gran parte de la catolicidad en la que se considera como la piedra angular el encuentro histórico y personal con el Dios trinitario. C.L. recoge esa idea del encuentro y ciertamente es de los primeros en generalizar su uso en el léxico religioso de la época. Sobre esa novedad hay conciencia y orgullo dentro del Movimiento, tal como lo expresa JM, que

considera a C.L. como una corriente renovadora y aperturista en relación a otras organizaciones como el Opus Dei o lo parroquial: "El tema de las reuniones de experiencias era más novedoso que lo que es estaba realizando en las iglesias. Nosotros éramos más aperturistas que el resto." (JM-CL-950911).

La novedad semántica no conlleva, sin embargo, novedades sintácticas. La sintaxis giussaniana es ortodoxa, pero la operación significativa que introduce es una analogía entre diversos sujetos en esa relación verbal, que dejan clara la mecánica central de la asociación. El encuentro Dios-individuo se considera isomórfico al encuentro entre Iglesia-individuo, análogo a la vez al encuentro Movimiento-individuo y a Autoridad-individuo. Se identifica toda la serie entre sí. La disonancia semántica es salvada por una similitud sintáctica de representación: Dios = Iglesia = Movimiento = Autoridad. La identificación de las categorías seleccionadas conduce a la divinización (o al menos a la sacralización) del Movimiento y de la Autoridad concreta. Todo en C.L. está referido a esa Autoridad sacralizada, corriendo de una a otra categoría análoga en dependencia de lo que se desee legitimar.

Esas analogías por las que se deslizan con tanta facilidad, lleva a afirmaciones, insinuaciones o asociaciones de ideas tan potentes para la divinización del Movimiento, como la siguiente en la que identifica a Cristo con C.L.: "Cristo es Comunión y Liberación, o vida como nosotros decimos aquí." Fidel:2; o esta otra donde sutilmente se va creando la sinonimia entre la Iglesia y el Movimiento (denominado comúnmente "compañía"): "permaneced ahí, en el lugar donde Él se manifiesta; es decir, permaneced en la compañía, en la compañía vivida de la Iglesia, el lugar en el que estáis viviendo. La compañía de la Iglesia, allá donde está, es viva." Giussani (1985): 119.

El encuentro acontece por la confrontación de la vulnerabilidad del aspirante con la asertividad de la Autoridad y su revestimiento sacral. La libertad del individuo es seducida por la autoridad y puesta a su disposición para que la configure a imitación del perfil canónico que se ha decidido interpretar del Magisterio papal.

La libertad, según la antropología que se maneja en C.L. sólo se percibe realísticamente cuando se sacrifica la voluntad personal en beneficio de la legítima de la Autoridad. El texto próximo expone esta tesis además de establecer la verdad de que la libertad se potencia cuando descubre, a través de la revelación de la autoridad, cuál es la acción a que el sujeto debe sujetarse: "...la autoridad es ocasión para que la libertad se manifieste, porque toda potencia entra en acción sólo frente a su propio objeto; es frente a un ejemplo de fe más madura (.) como la libertad, al entrever mejor su propio objetivo último, entra en acción. En el impacto provocado por una presencia que denota una mayor tensión hacia el ideal es como se hace más evidente lo razonable y sugestivo que es aquello hacia lo que tendemos y, por tanto, la posibilidad de alcanzar el propio fin. Por este motivo podemos decir que es por imitación como se desarrolla la dinámica de la afirmación personal equilibrada y sanamente." (Giussani, en Sarco: 28). Ese proceso de imitación giussaniano sigue una metáfora de la educación familista. Se dice constantemente que C.L. es una pedagogía y también se refieren a la estructura familimórfica del Movimiento.

El impacto de la experiencia de sentirse redefinido identitualmente y socialmente (aceptación celebrada por la Corporación) por alguien que revela con autoridad y certeza el destino, es tan

grande que es considerado como una inflexión de carácter crucial y casi mítico. Ese momento es sobredimensionado como un acontecimiento de conversión radical, un milagro. El objetivo que busca la Autoridad en el encuentro (solamente se le llama "encuentro" a ese primer encuentro de conversión y establecimiento de la relación filial de obediencia) es el de mostrarle al sujeto cuál es su destino, el fin de su vida dentro del Universo mediada por el Movimiento.

Ese deslumbramiento cósmico de la vida del sujeto es explicado cuando se hace memoria como el Acontecimiento, análogo a la Encarnación, cuando Dios se encuentra con el Mundo. El Acontecimiento del Encuentro es, en la doctrina de Giussani, el mismo de la Anunciación. Por eso, en el vocabulario de C.L. se le denomina "acontecimiento" y "milagro".

Ese Acontecimiento es una fuente de revelación legitimada por la cadena de autoridades que "descienden" directamente de Cristo gracias a la jerarquía. La autoridad ejerciendo, sin pretender la beatitud del que la porta, es la gracia de Dios, cuya bondad más resaltada por Giussani es la certeza. La certeza sería el primer elemento metodológico (Sarco: 14) del proceso del iniciado. En el Encuentro se revela con certeza su destino a través de la Autoridad. C.L. insiste en la asertividad como una característica sin la cual todo el constructo cristiano se derrumba.

Hay una "seguridad total" (Giussani (1985): 89) en que "lo que digo vale porque nuestras palabras, las palabras que nos han reunido, son verdaderas." Giussani (1985): 129. La certeza pasa de aplicarse de las palabras bíblicas a las palabras propias del Movimiento. La afirmatividad llega a ser tan extrema que se realizan formulaciones exorcizadoras de la duda tan paradójicas como la que sigue: "La duda no es misterio, porque el misterio es una cosa clara en extremo, aunque impenetrable. El problema es que sin la certeza uno no camina. La primera gracia que nos ha sido dada es precisamente la certeza." Giussani (1985): 128

Por el carácter matricial de la relación de Autoridad comprendida en su misterio en el Encuentro, se puede encontrar el generador criteriológico aplicable a todas las elecciones: obedecer. "¿Y en qué consiste el seguimiento? Consiste en aplicar a cualquier hecho personal y social el criterio de verdad que se ha aprendido en el encuentro." Sarco: 8. Ese es el proceso de discernimiento: la Voluntad de Dios es el destino revelado por la Autoridad personalizada y corporativa para cada circunstancia de la vida. Como a Comunión y Liberación le ha sido otorgada la gracia de la certeza, la seguridad de las autoridades es proporcional a sus pretensiones.

El encuentro entendido como Encarnación es comprendido como nueva Creación, Nueva Génesis. Esta es la razón por la que se considera que los ya iniciados han sido "generados", renacidos a la fe por alguien concreto que toma la personalidad del Padre y ejerce, nunca mejor desde el paradigma lacaniano, la función de limitación, la Ley. El texto que reservamos para este momento nos muestra cómo se conceptualiza el hecho de la generación ("nos han generado en la comunión") y cómo ese Encuentro reclama fidelidad por parte del novicio:

"Vivimos para la comunión. Esto es posible en la medida en que obedecemos y seguimos a quienes nos han generado en la comunión. Uno que hable de comunión y liberación, que conozca todo sobre el asunto, que hable de cultura nueva y un montón de rollos más, pero no

sigue a nadie, no obedece a nadie, sino que se sigue a sí mismo, y se obedece a sí mismo o a las ideas que ha escuchado y le han entusiasmado, es un iluso, permanecerá siempre un enano, un estéril, un m... [sic] Así no se crece ni se construye la comunión y la liberación en Cristo ni se generan discípulos ni cultura nueva." Fidel: 2.

La lealtad es la consecuencia del agradecimiento al Maestro/Padre que lo ha generado a la vida nueva, que le ha hecho nacer de nuevo por la gracia de la autoridad: "...la gratitud hacia el maestro que nos ha introducido en la verdad de la vida y, por tanto, en la experiencia de la libertad, crece paso a paso con el aumento de la libertad que la persona asume en la vida." Sarco: 29. Palabras de Giussani.

Esa deuda de gratitud es la experiencia natural que prolonga la relación de dominación a través de una autoridad personalizada vitalicia muy reconocida dentro del sistema ("cada uno de nosotros sabe muy bien dónde está su 'padre' en el movimiento, su maestro." Fidel: 3.), y que lleva a descalificar a los que no reconozcan esa autoridad en términos tan duros como los del texto anterior: "permanecerá siempre un enano, un estéril, un m[ierda]". El Encuentro es la matriz de todo el proceso de Comunión y Liberación y reclama obediencia como una actitud natural: "el seguimiento y la obediencia a quienes Cristo nos ha puesto delante como maestros y padres en esta vida es esencial. No hay nadie que nos diga que él no haya sido generado." Fidel: 3.

El Movimiento es un armazón que ayude a prolongar esa obediencia matriz ("El movimiento es fundamentalmente como el hecho cristiano: (.) una obediencia que te genera a vida llena, que te hace a ti mismo en la medida que la misma es capaz de ser maestro, de generar, de crecer, de llamar a otros..." Fidel: 3.), aplicada a todas las fuentes legítimas de autoridad que en principio asumen analógica y místicamente la persona de Jesucristo.

Cristo ejerce su autoridad, según los textos fundamentales y la mentalidad de sus miembros, a través de los responsables de C.L., tal como concluimos de la siguiente lógica: "Esa compañía sólo podemos vivirla como la obediencia. (.) La única autoridad que tenemos es Xto., el cual ejerce su autoridad a través del Papa y éste a través de la jerarquía de la Iglesia, si vamos descendiendo, autoridad será para nosotros cualquier persona que por su ilusión y vida en Xto., nos haga enriquecernos: en esa persona está Xto. y con esa persona debemos confrontarla y seguirla." (Restán). Como se indicó anteriormente, según la doctrina "comuniónista" la acción colaboradora con el plan de Salvación consiste en la obediencia y en generar obediencias de otros.

El individuo debe revisar sobre todo este aspecto, la obediencia, fundamento del proceso cristiano de seguimiento. Es una prueba muy expresiva leer algunas preguntas para el examen de conciencia cada día antes de acostarse, que indica la autoridad: "sobre todo, quién es quien me ayuda a crecer, a vivir esta vida nueva en el movimiento? o quién es mi padre en ella? a quién sigo yo? a quién obedezco? o me sigo a mí mismo? A Cristo se encuentra en la carne de sus discípulos concretos: cuerpo de Cristo concreto para mí. Como este punto es esencial y fundamental hablaremos en otra ocasión del mismo. (.) Obedezco a las directrices que nos han dado? Qué trabajo cultural estoy haciendo? leo los discursos del Papa? los estudio? los sigo? los desentraño los discursos del Papa? Qué tipo de escritos estoy preparando para

ayudarme a mí y a mis amigos dentro de la escuela de comunidad y con los que el Señor me ha confiado?" Fidel: 3.

Ese compromiso emergente del Encuentro es auxiliado para llevarse a la práctica y a desarrollarse a través de diversas herramientas institucionales. Una de ellas es el lenguaje, que contiene trampas como el deslizamiento de analogías o la sustitución semántica de palabras con significados arbitrarios (por ejemplo, la noción "comunidad" o "liberación"). Se impone muy marcadamente un lenguaje propio muy característico. Hay una caracterización semántica muy marcada que identifica mucho al Movimiento simulando recrear toda la pastoral de la Iglesia a través de su particular vocabulario esoteriológico.

Otros instrumentos que ayudan a priorizar los criterios con que se hacen las cosas son el rezo, la escuela de comunidad y, tercero, la persona que es autoridad, aquellos que tienen la responsabilidad en la compañía. Pero del trío el más importante es este último: "Este tercer aspecto es quizás más importante que los dos primeros, en cierto sentido; porque si tú te olvidas de los dos primeros, aquel de te guía, que conduce la comunidad, te lo vuelve a recordar." Giussani (1985): 63-65

Respecto a la oración, ésta es principalmente entendida desde tres contenidos: primero, hacer memoria de Cristo y del Encuentro con Él. Segundo, como petición: "en esencia la oración es petición." Giussani (82-89): 8. Tercero, la oración como adoración y alabanza por los hechos fundamentales, que son Cristo, la vida de la propia persona, la Iglesia y Comunión y Liberación: "Pues bien esto es la oración: reconocimiento de que mi vida pertenece a Xto y Xto está en la Iglesia, en la compañía." Restán

Los mecanismos centrales del Movimiento son dos: los grupos de amistad y la obediencia a los que ejercen la autoridad, las autoridades. Así, la recomendación que hace el dirigente en la carta que dirige un dirigente a algunos de C.L. de España, confirma la primacía de la obediencia: "Pido a todos una obediencia extrema a C. [nombre ocultado], a M. [nombre ocultado], a quienes tengan el servicio de la autoridad, y a través de ellos a los orígenes del movimiento: Don Giussani... Es la vida. Los francotiradores en cristiano no sirven." Fidel: 3.

"La comunidad es concebida, en este sentido, como una gran regla de vida" donde se promete la obediencia reconociendo que el Movimiento tiene derechos sobre la vida personal. La autoridad no es sólo sobre personas sino que también se lleva a cabo sobre grupos siguiendo una lógica piramidal en la que uno al final es el que recibe el legado legítimo del Papa quien a su vez lo recoge de Jesucristo. Por eso se describe al Movimiento Comunión y Liberación con la fórmula "una compañía guiada hacia el destino" Giussani (A): 7. "El término 'guiada' indica la gran importancia de una autoridad que tenga como tarea el asegurar el nexo con el magisterio eclesial y que, a su vez, sea maestro de vida." Giussani (A): 7.

La amistad y la compañía (se usa indistintamente para referirse homónimamente a varias entidades: el grupo, la comunidad, el movimiento) juega un papel fundamental en el método "comuniónista" ("La compañía es amistad." Giussani (1985): 11). De hecho, Restán considera que es el cauce utilizado por Dios para la salvación de cada uno de los afiliados a C.L.: "Xto nos transforma y redime a través de nuestra compañía."

Es muy significativa la historia narrada por el mismo Restán, según la cual un hombre desorientado existencial y moralmente ("perdido") se endereza por la amistad con los miembros de C.L. y cuando se separa por motivos laborales del grupo, "vuelve a las andadas". Finalmente, el grupo le recupera mandándole organizar un sede del Movimiento en aquel nuevo destino, y el sujeto en cuestión, se restaura. Concluye Restán con mayúsculas: "LA FIDELIDAD AL MOVIMIENTO LE SALVO."

La tribu finalmente se considera no sólo posible medio salvífico sino imprescindible. Para la lucha con el mundo y con "la propia opinión", el Movimiento se ofrece como único alcázar capaz de ser un arma eficaz: "La compañía es ese lugar donde esa lucha es posible, donde esto se empieza a realizar, ya que fuera de esta compañía es imposible." Giussani (1985): 38-39.

La compañía es sobre todo amistad, como indican en los textos principales, lo que lleva a toda una mística de la amistad como una de las principales gracias que hay que lograr. De hecho, una de las labores de los responsables es trabar grupos muy unidos que llegan a tener un carácter sectario tal como acusaban en algunas entrevistas: Carlos, profesor de COU, dice que han impuesto al director de la escuela del Seminario y que meten profesores de CL en cuanto pueden, incluso forzando las situaciones de desgaste de profesores que no están de acuerdo. Van con lo chavales en selectividad pero sólo cogen para comer a sus preferidos. En cuanto vimos esto nos escandalizamos muchísimo y lo denunciábamos para que lo cambiaran y no lo hicieran. ¿Tú sabes lo que es ir a selectividad donde todos los chavales están deseando ver a alguien del colegio y que de repente vean a un profesor que sube y sólo selecciona para comer a los suyos. Mira: a mí me es igual lo que piensen y les respeto lo más a sus creencias y lo que crean, pero cuando dañan a los chavales, eso no, de ahí no paso, no, ah, no." Los chavales, por su parte, denuncian que "sólo cogen a los cuatro listos de la clase y a los demás pasan de nosotros". "Uno de los chavales me vino a ver al despacho", dice otra profesora: "Se había ido de CL y estaba deprimido porque lo que habrá sido todo su mundo se había caído abajo. tan sólo la familia le quedaba y que iba a ir a la universidad. Como todo lo hacen depender de CL: los amigos de estudio, los amigos de salir, la novia, etc. pues te hunden porque cuando te vas, desaparecen todos. Estuve con él de cuatro a siete de la tarde y el chaval lloraba, lloraba a lágrima tendida. Van juntos a todos los lados detrás de un cura que es muy abierto, muy simpático, muy moderno, pero luego es cerrado, cavernícola... Saben que si no los cogen tiernos, cuando piensan, en la universidad, ya están muy difíciles." (9506-CL).

El Movimiento es también, principalmente, un agente de autoridad normativa para el sujeto. La imagen que se forma es la del superyo freudiano colectivo. Giussani, por ejemplo, pone un caso concreto de esa práctica de acompañamiento prescriptivo fantasmagórico: "en la relación con tu novio, tú debes pensar: ¿qué me diría la compañía sobre esto?" Giussani (1985): 32.

Es tan fuerte el corporatismo que la identidad personal se diluye en favor de la participación en el cuerpo grupal. Llega a decir Restán, de nuevo con mayúsculas: "SOY EN LA MEDIDA QUE PERTENEZCO", el máximo de cualquier doctrina comunitarista. Con ecos resonantes descartianos, es una paralela a la frase común "pienso luego existo", que encuentra su contrapunto en el comunionista "pertenezco luego soy". En efecto, la ambición del

Movimiento es grande ya que pretende constituir al individuo desde su identidad más profunda, recrearlo totalmente monopolizando absolutamente la mediación en esa tarea.

Los procesos de reordenamiento de la red de sociabilidad es uno de los hechos más acentuados en C.L., y propio de muchas organizaciones que hemos estudiado. La inserción en C.L. supone una reorientación amical: uno deja la intensidad de disponibilidad a sus amigos habituales para dirigirla a otro grupo. Esto sucede de una forma natural, sin excesivas violencias afectivas. Es un proceso de saturación de vida interna del Movimiento que cada vez reclama mas tiempo del individuo hasta tomar casi todo su ocio, su pertenencia a organizaciones de la sociedad civil, su vida parroquial, su vida amorosa, etc. JM lo cuenta como un tiempo de profundización y de selección "natural" de las amistades: "No te aconsejaban que cortaras con nadie, pero se iba produciendo automáticamente una separación porque cada vez entrabas más y la amistad se iba haciendo más profunda, más íntima y una persona que no estuviera dentro de la onda pues quedaba fuera por su cuenta." (950911-CL). En efecto, la captación es frecuentemente en bloque cuando se acude a instituciones como centros de enseñanza o parroquias. De ese bloque captado hay una selección de personas interesadas y otras que no lo están y que finalmente son segregadas del grupo; acción promovida por los responsables de una forma suave: por esa saturación de dedicaciones al Movimiento... Nos encontramos un testimonio de cómo C.L. capta a un coro de jóvenes que cantaba en una parroquia y forzó a que todo el coro fuera miembro del Movimiento separándose la gente que no veía esa afiliación como opción: "Por ejemplo, al coro de la parroquia cuando llegó C.L. se hizo que fuera del Movimiento, y la gente que no quiso tuvo que irse del coro." (TC-CL-950923). Otro caso fue relatado por JM: "O pertenecías a ese grupo o dejabas de ser tan amigo de lo que eras antes. Yo tengo una amiga a la que le hicieron la vida imposible porque no veía positivo lo de meterse en C.L. sino que ella quería seguir en la parroquia como catequista, como estaba ella. A ella le seguía llenando trabajar en la parroquia de catequista. Entonces, ella que estaba muy metida en el grupo, pues le fuero dejando de lado, de lado, de lado hasta un momento en el que claro, pues quedó aparte." (JM-CL-950911).

La pertenencia es una categoría internalizada hasta tal grado que genera procesos excluyentes que seleccionan artificial pero imperceptiblemente las redes amicales de los miembros de Comunión y Liberación. Esa sensación de enclaustramiento de la sociabilidad es algo comprobado por numerosas fuentes externas e internas, y lleva a decir a algunos como JM: "Una vez que te metes, te cierras mucho." (JM-CL-950911).

Giussani (1985:90) expone que en C.L. se vive un "'ethos' de pertenencia", lo que se explica como un ethos tribal que genera todos los patrones de valores. El individuo lo que tiene que hacer es obedecer y cultivar la amistad grupal. El mandato misional primigenio que tienen los miembros de C.L. es vivir a fondo como amigos en Cristo, amarse entre ellos, lograr vivir en santa comunión entre ellos: "Así pues la primera preocupación nuestra, no es hacer cosas, sino vivir esa comunión que dará como resultado hacer cosas y no al revés." Restán. En efecto, se cree que la acción salvífica es consecuencia de una fuerte relación comunionista entre los miembros de la comunidad, para lo cual hay que hacer una gran inversión de tiempo y esfuerzos pastorales para trabajar esas ligazones internas y trabajar permanentemente ese aspecto a través de actividades centrales en el curso del Movimiento.

La liberación es la consecuencia de la comunión entre los miembros: "Si uno vive la comunión, libera la vida" (Giussani (1985): 67), o, como titulan el Equipo del CLU (1987: 1), "Comunión es Liberación", que es una explicación del nombre del movimiento. Esa comunión es la fuente apostólica total: todas las iniciativas "o brotarán de esta compañía, de esta comunión, o, de lo contrario, lo que hagamos serán actividades que nos quemen o que nos gasten." (Giussani y Carrascosa: 45). La línea principal de inversión pedagógica del método C.L. es la obediencia a las instrucciones papales y la amistad en el interior del Movimiento alrededor del encuentro con Jesucristo. El resto de las acciones son consecuencia de la intensidad con que se vivan esos dos ejes. La doctrina comunionista desconfía de toda actividad que no surja desde la asimilación de esas dos fuentes, por lo que se asegura que el filtro de legitimación de cualquier iniciativa pasa necesariamente por la criba de la observancia doctrinal y de la funcionalidad al estatus del grupo. El signo que indica que se ha logrado la integración de la comunión (que implica amistad y obediencia) es el "sentirse a gusto", expresión repetida frecuentemente en sus fórmulas y oraciones. JM explica la relación entre comunión y liberación del siguiente modo: "Comunión es vivir todo unidos, vivir todos juntos. Y liberación es que te saca de ti mismo, que estás mucho más a gusto contigo mismo y con los demás. Liberación en el sentido de que estés cómodo, que estés a gusto, que te encuentres bien para que puedas ayudar a la gente." (JM-CL-950911).

El grupo se forma desde la homogeneidad de afinidades sociales y culturales y defiende esa pureza. La respuesta de Giussani ante una pregunta acerca de la posibilidad de participación de personas que no tengan el nivel cultural de lo norma alta en C.L. (en ese caso concreto, una persona sorda) es la siguiente: "Es verdad que el clima, el tenor del diálogo entre nosotros tiene un cierto nivel, quizás no cultural, pero sí un cierto nivel de conciencia. Sólo hay una respuesta a esta pregunta: la relación personal. La única mediación auténtica es la relación personal." Giussani (1985): 74. La comunión que promueve C.L. es comunión tribal y es comunión entre iguales.

Comunión y Liberación tiene como sujeto a miembros de la clase alta aunque en su organización participa una minoría de personas de clase obrera siguiendo el "efecto de colocación" que ha sido tratado en otro lugar. Comunión y Liberación aspira a ocupar el nicho de la altoburguesía, por lo que ha competido con el Opus Dei llegando a ser éstos sus más acérrimos críticos hasta llegar a manifestar protestas informales ante pastores del episcopado. Comunión y Liberación está dirigido por personas propias de la alta burguesía, y de hecho tienen una presencia especial dentro del Movimiento a través de su capacidad de financiación, de sus redes relacionales y de la distinción (en el sentido de Pierre Bourdieu: capacidad de discernimiento del sentido neoaristocrático). Esas situaciones tienden a garantizar su status quo en parte debido a la inexistencia de procedimientos democráticos de legitimación de la autoridad dentro de Movimiento y a la ausencia de transparencia en la dirección de los "jefes". Es recurrente en los socios de C.L. la solución de "eso viene de Italia" a las preguntas para las que desconocen respuesta.

También se observa en C.L. la división territorial del Movimiento. Es cierto que hay personas de diferentes clases sociales, pero están segregadas en distintas sedes con diferentes capacidades de intervención. El predominio universitario es muy grande y el sentido testimonial de los barrios más desfavorecidos (Vallecas o San Blas, en Madrid) se comprueba en sus composiciones de la autoridad, en el tipo de problemas que se plantean y en el peso

que tienen en el ordenamiento de las dedicaciones corporativas, por lo que es utilizado predominantemente como un argumento constante de legitimación.

La solidaridad interclasista dentro de C.L. es, sin embargo, visible y encauzada a través de la promoción laboral de los miembros más desfavorecidos. Varios socios comprobaban la existencia de hallazgo de empleos a través de gente de la organización que ayuda a otros de la misma u otra comunidad local. Esa solidaridad tribal consolida los procesos del "ethos de pertenencia" de que habla Giussani.

¿Cuál es la vivencia interna que los afiliados de este movimiento de esa máquina de autoridad? ¿Hasta dónde los miembros de C.L. participan de esta estructura? La impresión que nos hemos formado tras la observación de la realidad del Movimiento, es que la Asociación es sumamente amigable y es fácil cursar en ella siempre que se sea funcional a los fines y procesos de la misma. La mayoría de los afiliados son afines a las creencias y valores de C.L. y no sienten la dominación de la estructura de autoridad sencillamente porque ésta no tiene necesidad de activarse para lograr obediencia. Antes de reclamar la obediencia por la sanción normativa, se desarrolla la legitimación afectiva de la doctrina a través de la inclusión grupal y un sobredimensionamiento del factor comunional que caracteriza al núcleo cultural de C.L. Es en los casos de desacuerdo o duda pertinaz donde la máquina opera con clara potencia y aplica su aparato de legitimación y autoridad. Como dice J.M., "en C.L. no hay debate interno, las cosas, vamos, van por decreto. Normalmente no se suele opinar diferente, no se suele intervenir ni hay conflictos ni desacuerdos." 950911-CL. No existe un perfil generalizado de individuos miliciados sino que lo que hay es una vivencia funcional de la Asociación que lleva ignorar la misma organización, tal como muestra el siguiente testimonio: "No conozco la forma interna de organizarse. Los responsables los eligen en Italia. El jefe nacional lleva todo en España. Yo nunca he visto ningún tipo de elección, ni hay debates sobre cómo se llevan las cosas." 950911-CL. Lo normal es que las personas que cumplen los criterios comunionistas no sientan el peso de la rigidez institucional, sino que puedan incluso relajarse y adaptar a sus criterios la asistencia a las actividades, la adscripción a una autoridad o la frecuencia de la dirección espiritual. Desde ahí se entiende la consideración genérica de la falta de problemas que las organizaciones ponen a individuos de clase alta con un fuerte absentismo: es por su más alta funcionalidad a la asociación que le compensa la distorsión de sus ausencias. Se ejerce un doble efecto de polizoneo (el "free-rider" de Olson): el burgués absentista parasita a la asociación que a la vez lo parasita a él. El Movimiento no sanciona a quien cumple su doctrina, que sólo moviliza su aparato cuando ve cuestionada su legitimidad por la existencia de "desviados" o por los desafíos abiertos a la Asociación.

El inventario completo de las herramientas fundamentales características de C.L. que ayudan a perseverar en la comunión tribal es el siguiente: la escuela de comunidad, el diezmo, las vacaciones y las caritativas. Son medios que están orientados a fomentar la sociabilidad intragrupal, a la formación de los afiliados y a la captación de fondos para el Movimiento.

La Escuela de Comunidad "es una reunión formativa, educativa, vivencial, semanal cuyo fin es tomar contacto, en formar una mentalidad madura afianzada en Xto." El tema de estudio es señalado por la autoridad. Fundamentalmente es un catecismo de formación permanente: La E.C. "es un aprender el desarrollo del mensaje y de los elementos básicos del catecismo."

Giussani (1985): 63. El método se basa sobre todo en adoctrinamiento. De hecho, según J.M., "los ejercicios espirituales que hacemos se basan en charlas consecutivas que son meditadas a lo largo del día y en una asamblea en la que se hacen preguntas. La materia de las charlas son temas sobre el Movimiento y la metodología. Son formación." (JM-CL-950911).

El diezmo es una proporción que cada miembro aporta de su salario al Movimiento. Se hace como una acción de caridad y el Movimiento lo emplea en aquellos fines que considera más prioritarios en cada momento. "El diezmo es el 10% de su sueldo para el Movimiento. Todo el que recibe un salario lo paga. El uso lo deciden los jefes. Con ese dinero se ayuda a gente del Movimiento con necesidades, se ayuda a las obras del Movimiento, a gente que trabaja en C.L. en Atlántida, etc. Todo eso hay que pagarlo. Toda la red de la Complutense hay que pagarla." (JM-CL-950911).

Las Vacaciones Internacionales se organizan todos los años en los Alpes en el mes de agosto y las nacionales en España, en una estación de esquí del Pirineo también en agosto. Son un momento muy importante de encuentro para la vida de C.L., el centro del año.

"La caritativa" es la nominación coloquial de la "Acción Caritativa", y consiste en que cíclicamente (quincenal, mensual...) el grupo hace una visita a una institución que acoja a necesitados tales como ancianos, enfermos, niños, etc. La finalidad de la caritativa es la educación de los participantes a través del olvido de sí mismo. Su objetivo no es la resolución de las necesidades de los necesitados sino que el principal destinatario de la acción es el propio miembro de C.L.

Pero no sirve cualquier forma de realizar esa actividad, sino que la caritativa debe cumplir tres condiciones para realmente ser útil al método comunionista: primero, debe ser sistemática, cíclica y rigurosa en su desarrollo pedagógico para que no se transforme en otro tipo de experiencias ("de esta forma no será algo sentimental", dirá Giussani). Segundo, tiene que ser comunitaria, hecha por toda la compañía. Y tercero, tiene que ser referente al interior del Movimiento para que sea útil al proceso de formación. En toda la acción, se potencia la donación del individuo, la generosidad del sujeto, no la solución de problemas de los necesitados, que son instrumentos de mejora del verdadero destinatario de C.L. que es su afiliado: "El acento no se puede poner en lo que puedo resolver sino en lo que puedo compartir", está reglado en las instrucciones que ritualizan esta actividad.

La acción apostólica de Comunión y Liberación en el Mundo tiene tres "intereses": la caridad, la misión y la cultura. La caridad como donaciones, la misión es el testimonio verbal confeso, y la cultura es la hegemonía de organizaciones confesionales en al menos la sociedad civil.

Lo primero es evaluar su comprensión de la caridad. Para Giussani y los miembros de C.L., la caridad "es compartirse a sí mismo." (Sarco: 8). La función más importante de la caridad para C.L. es su labor educativa que conforma al sujeto que la ejerce: "el compartir las propias, empezando por el dinero y el tiempo, no es menos importante porque educa este libre compartir de sí." Sarco: 8. La caridad es entendida como donación de parte de lo que se tiene y la materia a compartir es sobre todo tiempo, dinero y en general uno mismo. Los destinatarios expresos en sus textos son tres: primero, los otros entendidos como relaciones

interpersonales de la red de sociabilidad; segundo, la misma asociación Comunión y Liberación; tercero, las "misiones", que por lo común son las agencias de evangelización católica en países empobrecidos.

Es llamativa la concepción que tiene C.L. de la opción por los pobres y la promoción de la Justicia. A continuación transcribimos la respuesta completa de Giussani a la cuestión sobre cómo se encuadra dentro del Movimiento la elección por la opción preferencial por los pobres:

"Nosotros tenemos como opción preferencial a Cristo. No es la pobreza lo que a nosotros nos interesa, sino el amor a Cristo. Había uno al que le interesaban los pobres: Judas. Este tenía el amor preferencial hacia lo pobres. Si yo amo al pobre es porque es una persona amada por Cristo. Y también el rico es amado por Cristo, más pobrecito si no emplea bien su riqueza; es para apiadarse. Por tanto, cualquier división según una clasificación sociológica es anticristiana. ¿Por qué Cristo tenía un acento particular hacia los pobres, es decir, hacia los enfermos o los ancianos o los niños?. Porque era el modo como subrayaba el valor infinito de la persona humana, de aquellas personas que no podían defenderse por sí mismas frente a la sociedad. Pero no era porque fueran niños, pobres o enfermos sino porque en la sociedad éstos eran los seres inútiles, sin poder; y, sin embargo, tenían un valor igual que los más poderosos. El valor de la persona es la relación con Él, es decir, con el infinito. No existe nada más amargo y más cristianamente equívoco que la opción por los pobres. Los santos más grandes que han dado su vida por los pobres y por los enfermos nunca han hecho la opción por los pobres, sino por Cristo." Giussani (1985:75).

Tras exponer este comentario a miembros de C.L., concluimos que hay una línea que consideran como fundamental: su centro de atención exclusivo es la dedicación existencial (afectiva, cognitiva, activa) a Jesucristo, y lo demás son consecuencias de esa "dedicación vital". El destinatario de esa dedicación está situado en un lugar trascendente con el que se relacionan. Las acciones "terrenas" emanan de esa relación principal. Lo característico de la concepción que este Movimiento tiene de la opción por los pobres no es esa primacía crística sino sobre todo la estigmatización que opera contra la misma opción por los excluidos. Hay una oposición abierta, crítica con las comprensiones más justicialistas que llegan a considerar casi en un estatus de anatema, al enunciar con la siguiente radicalidad su rechazo: "No existe nada más amargo y más cristianamente equívoco que la opción por los pobres." Otros matices importantes son el individualismo misionológico al considerar en todo momento el problema de la marginación. En ningún momento hay un planteamiento estructural o colectivo, sino que siempre se actúa exclusivamente sobre el sujeto individual. Se constata también la ausencia de diagnósticos ni análisis sobre este objeto cuando se dicta doctrina sobre el asunto. Por otra parte, hay un rechazo a ese mismo análisis deslegitimando el uso de clasificaciones provenientes de ciencias sociales como la sociología. A lo largo de los documentos de Comunión y Liberación se detecta un debate constante con el fantasma del liberacionismo, al que contesta frecuentemente como antagonista teórico de sus certezas.

Esto lo comprobamos en la serie de entrevistas, con la idea que tenía un miembro crítico de C.L.: "En C.L. las cosas de lo social... mira. Muchas veces Comunión y Liberación son una panda de pijos, en el sentido de comodones, entonces a la hora de lo social. Sí, una vez al mes haces la caritativa. Durante un domingo al mes o cada quince días se va a un hospital o un

albergue, y con eso ya tienen hecho ya su forma caritativa. (.) Normalmente no hay gente metida en cosas sociales de marginación como voluntariados, y no se fomenta tampoco el tema social, o sea, entiéndeme, no es un asunto que se trate. O sale de ti o tampoco se dice nada." (JM-CL-950911).

Giussani muestra cómo el horizonte de logros sociales a promover por los miembros de sus movimientos, y generalizable al resto de los cristianos católicos, se dirigen a objetivos de comunión cultural entre la gente ya que "todas las demás doctrinas, todas las demás utopías, son ajenas al hombre mismo, y por eso son sueños que cansan al hombre, y son irrealizables porque no son exigencias del hombre. Porque incluso la sociedad sin clases no es una exigencia del hombre. Cuando he meditado en toda su profundidad esta afirmación la he descubierto injusta. Porque los vagos no tienen el mismo derecho a estar al mismo nivel que los laboriosos, no es una exigencia estructural del hombre, y por eso cuando uno lucha por un ideal por debajo de esto acaba con aridez y con cansancio, consecuencia del esfuerzo ético que nunca puede satisfacer al hombre." Giussani (1985): 89. Hay una ausencia absoluta de consideraciones misionales referentes a la transformación de las estructuras sociales, y eso es algo que se comprueba patentemente en las labores de sus nominales O.N.G.D., dirigidas fundamentalmente a la promoción del propio Movimiento en países empobrecidos. CESAL (Centro de Estudios sobre América Latina) y los extintos centros dirigidos a Oriente Medio y a los países del Este, mantienen una fachada solidarista y una realidad de aparato de expansión del movimiento, a la mirada de uno de sus afiliados: "Lo que se hace es tener relación con países de Latinoamérica en los que hay gente de C.L. Hay intercambios y allí se ve cómo va funcionando C.L. Pero no tiene que ver con el desarrollo, sino con experiencias de intercambio en C.L.." (JM-CL-950911).

La razón de su restricción de acciones misionales es la propia concepción de Misión, comprendida en términos activistas y enunciada como "acción misional". Ésta se explica exclusivamente como testimonio explícito de la confesión católica, hecho que es caracterizado como algo "ocasional", "que se presenta" en las situaciones concretas, para lo que se requiere "generosidad y audacia", o sea, negación del propio interés y desafío a una realidad pugnante. Hacia el desarrollo de esa tarea propagandista van gran parte de los empeños de la organización para formar a sus miembros: "Con respecto a la misión, ella es el testimonio dado a todos de la verdad... () Tener sentido de misión significa disponibilidad a la voluntad de Dios, generosidad y audacia en las ocasiones que se nos presentan para dar testimonio cristiano." (Sarco: 8). "Puedes ser el más tímido de este mundo, te costará diez años dar un panfleto a tu compañero de banco, pero si vives esta pertenencia pronto o tarde te resultará normal este gesto." (Scola: 68). Ese testimonio no es simplemente transmisión de información, sino que tiene una estructura más compleja. Lo que se busca es establecer relaciones de amistad sobre cuya infraestructura lograr un ascendente afectivo que vehicule una relación de autoridad que posibilite el encuentro giussaniano. Tal es como se expresa en lugares como éste: "Intentemos aumentar estas relaciones personales, porque el hombre sólo tiene necesidad de una casa: de una compañía. alguien que le ayude a caminar hacia su destino." Giussani (1985): 74.

La extensión de C.L. es, en primer lugar, por tanto, a través de las redes de sociabilidad y el resto de los planes intentan promocionar esas relaciones personales. Como relata Giussani, "C.L. se ha propagado desde Milán a toda Italia sólo porque al irse de vacaciones los

chavales, y encontrarse junto a sus amigos de otras regiones, les comunicaban el gusto por la experiencia que estaban viviendo..." (Giussani, en Sarco: 34). El sujeto no entra por la propagación doctrinal sino encauzado por la seducción de la amistad. Por eso una de las operaciones más importantes es hacer visible a la gente del exterior del Movimiento la amistad que hay entre los miembros del mismo. A esto se debe la observación que hacen algunas personas externas referente a la excesiva expresividad afectiva de sus formas de relación. Es un plan determinado de propaganda, tal como explica Restán: "En Italia cuando preguntaban a alguien porque habían entrado en CL la respuesta era por la fascinación que les había producido ver esa amistad. Por lo tanto lo que más fascina es la vida en común, atrayente...". Éste es el objetivo también de su principal actividad en la Universidad Complutense de Madrid: "El Happening es una forma de mostrar a los demás la amistad, o al menos que se puede vivir de una manera diferente y realmente choca. Del happening no entra mucha gente, pero alguna gente entra en el Movimiento, muy pocos." (JM-CL-950911).

Su relación apostólica con el mundo se define desde la intervención, no desde un modelo encarnatorio de incorporación. Y la intervención es sobre todo cultural. Partiendo de la obviedad de que "es evidente que el cristianismo tiene una función cultural." (Sarco: 8), consideran que la tercera línea de intervención (junto con la caridad y la acción misional) es la "acción cultural". Esa acción es la reorientación de las instituciones sociales relevantes para definir la mentalidad de las personas. Aquí sí emerge un análisis no estructural sino institucionalista del mundo. Esa nueva dirección de las organizaciones es fundamentalmente la oferta católica de fe en Jesucristo, que lleva a la obediencia a las "instrucciones" concretas del Sumo Pontífice. Es característico de C.L. la confesionalidad directa de todas sus acciones: es esa presencia, en idea de sus miembros, la que posibilita un "encuentro" de la gente con "personas con autoridad". Las instituciones posibilitan la creación de un ambiente propicio para que se produzca el encuentro. Sus acciones en el seno de las instituciones van dirigidas a que se siga la doctrina papal y a generar espacios de "encuentro" de la gente con personas con autoridad. Otra característica muy acentuada en este movimiento, es el sujeto de esa acción. El sujeto de la acción cultural es el propio Movimiento a través de sus miembros. Así como en el Opus Dei nos encontramos con que hay una intención marcada de separarse de la acción de sus miembros, en Comunión y Liberación se manifiesta la presencia del Movimiento en todas las acciones inducidas a sus miembros. Las iniciativas se accionan desde el Movimiento y en Movimiento. El siguiente texto apoya el hecho: esas iniciativas "no son obras dirigidas por el Movimiento (.) pero es claro que dejan relucir la fecundidad y la mística del Movimiento del cual han nacido y al que, de alguna manera siguen sirviendo." (Giussani, en Sarco: 9).

De ahí deriva la convicción de que las acciones hay que hacerlas grupalmente exclusivamente entre gente del Movimiento. Algo que caracteriza a C.L. es que la dirección de las iniciativas está excluyentemente en posesión de sus miembros. Encontramos numerosas evidencias y denuncias de su autosuficiencia tanto en ámbitos universitarios (Atlántida), como de O.N.G. de desarrollo, y en la la acción parroquial, educativa y diocesana.

La acción cultural busca fundamentalmente la homogeneidad cultural de las personas. Recogiendo una interpretación que hacen de S.Pablo, promueven un mismo sentir, un mismo pensar y un mismo obrar. El objetivo es la "comunidad" entre todas las personas entendida como similitud cultural. Desde ahí es desde donde surgirán las verdaderas labores

restauradoras de las otras grandes necesidades del hombre. Lo primero a lograr, la necesidad más honda del hombre es el encuentro con Cristo (a través de alguien portador de su Autoridad), la comunión cultural y la pertenencia a un grupo de iguales. La "conciencia comunal" (Giussani (A): 7) es el objetivo por el que se llegará a otras soluciones, que son necesarias aunque no llenan absolutamente al hombre, tal como leímos en un texto anterior sobre las utopías seculares. Esa es la auténtica liberación, dirá la doctrina del Movimiento. Una vez lograda la Comunión la Liberación es una consecuencia inmediata. En continuidad con el debate con el movimiento cristiano alrededor de la Teología de la Liberación, afirma Giussani: "También nosotros queremos la liberación, es decir, que el hombre sea ayudado a perseguir de manera auténtica sus ideales, pero esto acontece en la medida en que se difunde la comunión verdadera de los creyentes, influyendo en la sociedad como estructura, como cultura, como educación." Giussani (A): 6.

El mejor modo de llegar a esa homogeneidad es, según la doctrina comunionista, la hegemonía institucional. La hegemonía se logra por la competencia de instituciones confesionalmente católicas organizadas por miembros de Comunión y Liberación. Su intención de homogeneidad y hegemonía queda manifiesta en el fragmento que continúa: "Nosotros debemos, en el espacio que el poder nos deja, empezar a crear estructuras humanas más dignas para el hombre. Esto ante todo acontece en la comunidad que nosotros creamos por la fe, a través de obras que, partiendo de la vida que dimana de nuestra compañía, muchos crean y seguirán creando, intentando cubrir el mayor espacio posible según todas sus posibilidades. Idealmente, nosotros quisiéramos crear un conjunto-tejido tal de obras y presencias sociales que llegue a ser también una sugerencia y una acción política." (Giussani, 1985:123).

La vía más eficaz para lograr esa hegemonía es la conquista del poder institucional. Un poder con una aplicación doble: los medios de comunicación y la política. Esas son las dos grandes dedicaciones corporativas. Se busca crear "presencia" (espacios donde "encontrarse" con autoridades) desde los generadores del poder. La estructura verticalista que les conforma como asociación, se corresponde con una visión verticalista de la sociedad. Igual que todo el poder emana de las máximas autoridades de la Iglesia, también en la sociedad se funciona siguiendo las instrucciones de los más altos dignatarios. Su fin es identificar ambas escalas de autoridad a través de los miembros del Movimiento ya que Comunión y Liberación manifiesta una vocación de ser "autoridad" para todo el Mundo: "nuestra compañía es realmente una escuela, una escuela particular que nos muestra el destino de nuestra vida y, por medio de nosotros, es la escuela del destino del mundo." Giussani (1985): 11.

El camino de conquista y hegemonía es la red corporativa de organizaciones a que antes aludía su "padre y fundador". La variedad de corporaciones incluye en Italia, y se busca en España, "periódicos, radios, casas editoriales, escuelas, centros culturales, centros de iniciativa social y también política, cooperativas de trabajo y de asistencia, grupos de expresión artística y musical..." (Giussani, en Sarco: 9).

Toda esta descripción de los fundamentos y estrategias comunionistas se han comprobado en dos ámbitos: el Universitario a través de la Asociación Atlántida y el diocesano por Comunión y Liberación. La asociación Atlántida ha sido desarrollada en medio de grandes conflictos que señalan a las bisagras de los aspectos que hemos tratado. Primero, su

sectarismo, que les lleva a no establecer relaciones de colaboración que supongan negociación de su identidad. Segundo, el monopolio que hacen del catolicismo, que ha suscitado protestas entre otros cristianos que están en la universidad. Uno de ellos cuestionaba en estos términos: "¿Por qué se llaman "asociación cristiana" a diferencia de otras? ¿Es que son más cristianos que yo, que participo en una asociación de izquierdas? ¿Es que en mi asociación no soy cristiano o es que mi asociación no puede estar construyendo el Reino de Dios tanto como la suya?" Tercero, fundamentalismo: identificación entre la fe cristiana y la doctrina de C.L. y cada una de las acciones de Atlántida. Toda crítica hacia sus actividades o tácticas organizacionales son consideradas por ello como un ataque directo a la Iglesia y a Jesucristo. Esto les lleva, en cuarto lugar, a una situación de encastillamiento, de relación bélica con el resto de los actores de sus entornos. Precisamente, ante una pregunta de un grupo de miembros de CL que querían conocer su opinión acerca de cómo vivir la compañía en un ambiente universitario católico crítico con el Magisterio de la Iglesia y con el mismo Movimiento, Giussani contesta con el relato de Alexander Solzenicyn que ha comenzado su conversión al cristianismo dentro de un campo de prisioneros en Rusia. (Giussani (1985): 125-126). Sus fines en la universidad son crear lugares de "encuentro" y por ello generan productos de comunicación o actividades como el "happening", una feria de actividades lúdicas y culturales para universitarios promovida exclusivamente por C.L. y entre las que incluyen, por ejemplo, encuentros con el fundador de Comunión y Liberación, Luigi Giussani. Esto lo hacen, tal como protestan otras organizaciones confesionalmente católicas de la universidad, en exclusiva, rechazando cualquier ayuda, formulada incluso formalmente en Consejos diocesanos por los responsables de movimientos eclesiales. La misma pastoral universitaria de Madrid está monopolizada sectariamente por miembros de C.L., tal como denuncian numerosos agentes de pastoral a los que entrevistamos. Esto era posible por la protección y promoción que ejercía una de las autoridades de C.L. que fue nombrado obispo, Monseñor Javier Martínez. Otro factor es la sectarización de la vida de los miembros de Comunión y Liberación, que por el hecho de pertenecer a ese Movimiento tienen su vida inscrita en todo un circuito cerrado. Los socios de C.L. que están en la Complutense por norma pertenecen a Atlántida (JM-CL-950911), y así en todos los ámbitos de la vida civil en la que C.L. tiene una organización de su red. La discusión no es entre presencia confesional o mediación civil, sino se centra sobre todo en el sesgo que se acentúa sobre los participantes en esos procesos comunionistas. El objetivo de Atlántida, por último, es la conquista del poder político de los alumnos, y se ha intentado organizar a los profesores cristianos de la Universidad Complutense de Madrid para que realicen una operación similar de corporativismo confesional. Esta estructura también se reproduce en la institución diocesana a través del Seminario menor y del mayor, de las instituciones de formación, de las delegaciones pastorales y de algunas parroquias.

La acción de C.L. ha sido muy criticada y poco revisada por sus miembros porque el extremismo es justificado no sólo como un subproducto sino como signo de progresión: "Frente al ideal no cabe la exageración, frente al ideal es justo todo lo que se haga, frente al ideal no hay límite. El límite es el ideal mismo, es conseguir el mismo ideal, es llegar a él." Giussani (1985): 88.

Las acusaciones críticas a Comunión y Liberación ha sido tan extensas como extrema ha sido su presencialismo. El propio Movimiento es consciente de que "el ataque ideológico contra C.L. ha sido masivo..." (Sarco: 18). Las denuncias son: De no comprender la importancia de

la "mediación cultural" y de no valorarla; de fomentar una cerrazón integrista de las comunidades estudiantiles; de fomentar un rechazo de vivir la relación con el mundo moderno; de representar una cultura tradicionalista; de permanecer anclada en posiciones preconciiliars; de su estructura autoritaria y de ser unos cruzados del conservadurismo político, próximo a la reacción.

Frente al ocultismo del Opus Dei o de Regnum Christi, C.L. asume públicamente las críticas y les da respuesta. La recomendación concreta del "padre y fundador" ante las críticas que reciban sus fieles es, además de mostrarse cordiales y pacíficos, precisamente la respuesta ilustrada: "debéis buscar ayuda para responder a las objeciones. Id a vuestros curas, id a aquellos que son más grandes que vosotros; buscad un profesor o una persona culta que comprenda vuestra posición y haced que os expliquen cómo se responde, aunque en muchas cosas no hay posibilidad de contestar, porque son cosas en las que ya se parte de un punto de vista distinto." Giussani (1985): 69. Esta actitud de reacción visible se debe a dos razones: primera, está en pleno ascenso social corporativo, en competencia con otras asociaciones (Opus Dei o Regnum Christi) por el dominio del nicho altoburgués. Segunda razón, su apuesta atractora es el desafío presencialista, una fuerte y ostentosa identidad corporativa pública frente a la que la protesta del medio le es funcional a la propaganda y a subrayar la identidad ("Nosotros, en nuestra pequeñez, en nuestra insignificancia, en nuestra irrelevancia empezamos a llamar la atención." Giussani (1985):93). Tienen una actitud de lucha retante pero, a la vez, la combinan también con una táctica de victimismo que despierta sentimientos de piedad en muchas personas, una identidad de necesitado que remarca también la personalidad. Esa exhibición no significa transparencia. Por contra, hay una política institucional de discreción y fuerte protección de parte de su realidad, más allá de la zona de escaparate que se ha construido para la muestra.

Hay una necesidad muy fuerte de expansión en número de miembros con el fin de arraigarse, una urgencia que se palpa en los textos internos de Comunión y Liberación. Llega hasta el punto de identificar esa captación con la misma identidad de la Asociación. Comunión y Liberación ahonda en sí misma a través de la expansión numérica: "Hay que llamar a todo quisque, si preconceptos, según el estilo de vida de cada uno, y en la manera que puede entender: llamar con inteligencia y no 'testigo de Jehová style'!! es decir con la inteligencia y sabiduría y el método del movimiento. (.) Es el camino para ahondar en el movimiento y en la nueva vida que se nos dona." Fidel: 2. Por eso se responsabilizan de la pastoral de universidad y la monopolizan en varias diócesis españolas. Pretenden ser hegemónicos en la representación cristiana tanto en ámbitos como el universitario, en la clase patrimonial y altoburguesa, y en general tener un crecimiento global del Movimiento. La urgencia de esa expansión se puede comprobar también al leer las preguntas que propone la Autoridad para el examen de conciencia diario para los miembros de CL en España: "Me pregunto cada día antes de acostarme: (.) ¿A cuántos he invitado hoy a esta vida nueva en la consagración y su estilo y su vida? (.) ¿Hoy a cuántos he hablado de la 'lluvia que me ha azotado', de la experiencia de vida nueva en mí? (.) ¿A quién he llamado hoy al seguimiento es esta propuesta de vida?" Fidel: 2-3.

Por último, otra característica marcada de Comunión y Liberación es la propia consideración en la Historia de la Iglesia. Comunión y Liberación se consideran una novedad absoluta en la Historia de la Iglesia. No es sólo una comunidad eclesial, sino que manifiestan que traen una

noticia absolutamente novedosa par el Mundo, creencia que es apoyada por la creación de un nuevo léxico. De ahí una crítica frecuente que se les hace: "se anuncian a sí mismos".

El efecto principal de esa consideración original dentro de la Historia es la legitimación de su organización. Para legitimarse, se ha montado una tarea de reificación del método y mitificación de su fundación, tanto de su fundador como del relato de creación de la institución. Es llamativa la inmutabilidad que quieren lograr de sus claves principales, como es, por ejemplo, su pedagogía: "...su método educativo. Éste ha quedado invariado hasta hoy, en sus elementos esenciales, y es el fundamento sólido sobre el cual se ha construido el trabajo de estos años." (Sarco: 7). Dentro de la alta autoestima colectiva que muestran, se pueden considerar hechos como la sobrevaloración de su estructura ideacional (en CL "presentamos un discurso magníficamente expuesto con una rotundidad intelectual en ocasiones evidente o aplastante." Miembro de CL, en Giusanni (1985): 127), de su realidad amical ("¿Quién vive más intensamente la sociabilidad que nosotros, si vivimos esta compañía?" Giussani (1985): 65) y de la calidad de sus personalidades ("¿Quién puede vivir unas semanas como las de las 'Vacaciones'?, ¿quién?. O una humanidad así de intensa, ¿dónde se puede encontrar?" Giussani (1985): 67).

Sin embargo, la legitimación más eficaz es la sacralización de toda su cadena vertical de autoridades que emanan directamente de la autoridad papal, que es la de Cristo. Desde ahí se llegan a autonominar como salvación del Mundo: "Es impresionante llegar a decir que esta compañía nuestra, tan frágil, tan débil, es la salvación, la huella, el camino, la vía." Giussani (1985): 130.

22. EL CASO DE LAS PEÑAS DE LA ROMERÍA SERRANA DE SAN LORENZO DE EL ESCORIAL: SISTEMA DE ASOCIACIONES CLASALES EN UNA COMUNIDAD LOCAL⁴⁰¹.

Dentro del asociacionismo religioso católico era necesario analizar el fenómeno de las peñas romeras, estudio que exponemos a continuación por lo ilustrativo que resulta en relación a la mecánica del proceso de distinción en las asociaciones religiosas dentro de una estructura de clases comunitarias de una pequeña ciudad dentro de nuestro campo de estudio de Madrid.

Hay unas sesenta carretas respaldadas cada una por sus respectivas peñas, aunque van aumentando siempre desde 1957, en que empezó la romería. Concretamente vivimos dos de ellas: los de la Peña Zipi-Zape y la Peña El Rebote, aunque había otras, como la Peña de las Amas de Casa, Peña El Chupetín, Peña del Movimiento de Scouts Católicos, etc. La Romería de la Virgen de la Ermita de la Herrería, es, según los burriatos, la segunda de España tras la del Rocío, que tiene más tradición y medios que la de San Lorenzo. Es propia de San Lorenzo de El Escorial, no de El Escorial, que es el pueblo de abajo. Ellos, con los que están en continua pugna, pretenden hacer la suya, pero "no dan para ello porque además no tienen sitio", nos dice Paqui, vinculada a la Peña El Zipi-Zape (Pñ ZZ, de aquí en adelante). No obstante, los de abajo participan en la romería con varias carretas. Una de ellas hace alusión a toda la problemática entre los pueblos, titulándose "Todos queremos más" y en la que figuran amasados ambos pueblos presidiendo al de abajo la Estación de Ferrocarril, y al de arriba, el Monasterio. En cada pueblo tres hombres tiran de una cuerda atada a cada uno de los edificios intentando traerse, la estación y el monasterio, respectivamente, a su pueblo. Hay más carretas de los de abajo, y no son muy apreciadas.

El origen de la romería lo tenemos en 1942, cuando el párroco de la Ermita, hablando con varios burriatos, lamentaban el que los veraneantes se marcharan tan pronto de sus residencias escorralinas dejando el pueblo sumido en una pasividad mortecina. Queriendo paliar este desánimo, pensaron en hacer una gran fiesta-romería con la que, además, invitar a los veraneantes a prolongar su estancia. Así, pidiendo a las familias principales y con más hijos el que participaran, se fundó la romería. Tuvo un origen festivo, pero también turístico. Desde entonces, se ha celebrado ininterrumpidamente, lo que es un motivo de enorgullecimiento para una de las vecinas con la que charlamos, que lo resalta enfáticamente. Los carteles anunciantes los elabora, desde la primera romería, el mismo artista, un señor totalmente calvo muy venerado entre los romeros serranos y al que este año se le rendía homenaje representándolo en una de las carretas. Este quizá es el mejor símbolo de la continuidad ininterrumpida.

La romería es un día, que comienza con un rosario de la aurora a las seis de la mañana y al que asistieron catorce mil personas en la cita de 1992, pero hay toda una dinámica romera que se desarrolla a lo largo de todo el año a través de las peñas. Estas preparan sus bailes y carretas, como poco. Estos son los dos distintivos fundamentales de las peñas. Las peñas se manifiestan al exterior a través de sus carretas, de la música, cantos y danzas, y de la generosidad y esplendor de su comida y bebida.

⁴⁰¹ Trabajo de campo: entrevistas y observación participante.

Las carretas se enfilan tras acudir al rosario, a las diez de la mañana y salen en peregrinación a la Ermita. La abre un personaje, abuelo del que la fundó con el cura, a caballo junto con algunos de sus familiares más jóvenes. Este papel se hereda de padre a hijo varón. El jinete le ordenó a su hijo de unos once o doce años: "tú aquí, a mi lado". Orgulloso, representa aquella fundación, abre la romería, es un nexo entre el origen (nexo atávico) y la actualidad, es una línea genética de una familia que es la del pueblo mismo. Se premia también la iniciativa fundadora promotora de la identidad misma del pueblo. Porque ante todo es una fiesta a la identidad del pueblo. Por eso la presencia de los de Abajo es extraña, aunque no es extraña, es más, es aplaudida, la de las esposas de los chinos que han establecido un restaurante en el pueblo, y que visten de tradicional campero. Los trajes típicos de mielero, jinete o campero, es decir, los hombres trabajadores (el hombre se representa en sus trajes a través de su dialéctica laboral: hombre/ supervivencia/ naturaleza, mientras que la mujer en su dialéctica intersexual) y las mujeres con traje de domingo. De hecho, los temas de las coplas, de invención popular (espontánea) son en su mayoría de carácter sexual: son "las bestias, que son las mejores", como gritaba uno de los copleros animando a adentrarse en este estilo. El otro tema más acentuado es el que gira en torno a la vida sexual de los curas y monjas. Después le sigue el tema religioso de culto y alabanza a la virgen, y casi igualadas las coplas de identidad romera o serrana. También son muy escuchadas las coplas que expresan la identidad de cada peña. En este sentido se asimilan entre los cantos otros ritmos y complejos musicales contemporáneos que adaptan a la temática de la peña. Un caso es el de "Un bote, otro bote, la peña del rebote: maricón el que no bote, maricón el que no bote, etc." Estribillos de coplas son, por ejemplo, los siguientes: "Veinticinco mujeres, cincuenta tetas arman un zipizape de mil puñetas" o "Si los curas comieran chinas del río, no estarían tan gordos los tíos jodíos."

Cada carreta consta de dos segmentos: la carreta y los acompañantes. La carreta está compuesta de un tiro y de la carreta. El tiro en un principio era de bueyes, aunque en la actualidad lo más corriente es que sean tractores, maquinaria de construcción o todo-terrenos debido a la carestía del alquiler de los bueyes. La organización subvenciona con cincuenta mil pesetas a las carretas con animales de tiro. Menos de una decena tenían tracción animal, y eran, además, vacas negras. Las carretas portan figuraciones encima de tema variado. Podemos establecer que las hay de tema tradicional (resalta la imaginaria tradicional popular) como pueden ser las barberías, las fábricas chocolateras, mesones de comida, ermitas, imágenes pastoriles, hogares, el complejo del monasterio, etc.; otras representan lo característico de ese año (Expo, Ave, Olimpiadas, Quinto centenario, etc.) y una tercera serie serían de crítica o propaganda: ecologismo (ballenas o basura), gestión municipal (los faroles), además de alusiones a los poderes públicos (alcalde, curas, etc.).

Portan y acompañan la carreta los vinculados a la peña respectiva. Algunos iban a caballo, aunque está indicado que los jinetes vayan delante de la romería por el peligro que supone para la población la presencia indiscriminada de caballos. Denuncian los vecinos, además, que muchos de los que cabalgan "no tienen de idea porque son turistas que vienen de Madrid y cogen el caballo sin saber" (Vecina). Los acompañantes de las carretas más prestigiosas van bailando y cantando todo el camino, lo que supone un continuo ensayo a lo largo del año. Distinguimos tres niveles entre las carretas: las del tipo Zipi-Zape (carreta compleja y acompañamiento completo), las del tipo El Rebote (carreta compleja y acompañamiento más modesto) y las que bajan el nivel en carretas y acompañamiento. Las carretas más brillantes han supuesto un gran esfuerzo para sus autores. Una, reproduce a escala una carabela ubicada

en medio del jardín de los frailes del Monasterio; otra, en medio de un paisaje de la arquitectura decadente romana alzan dos columnas un carro tirado por bueyes, como un homenaje de la Gran Cultura a la vida popular, representando el triunfo de lo popular sobre las modas y corrientes culturales... lo secular y lo intemporal. Los acompañamientos más complejos, como el de la Zipi-Zape, reúnen técnica y gente. La gente son varones y mujeres escalonados en una amplia gama de edades que representa la continuidad, tan importante como ya hemos relevado. Nuestra guía, Paquí, se regocija y señala eso, precisamente: la presencia de niños pequeños, muchos en silla de ruedas todavía. De los mayores a los más jóvenes van bailando con una técnica muy pura. Y "con naturalidad, con gracia", dice Paquí, destacando que el aprendizaje es fácil, pero lo que da realmente el don de la danza es la gracia, llevarlo dentro, la práctica continua, desde la identidad del pueblo. Es connatural a los romeros auténticamente serranos. Es el signo de la autenticidad serrana: porque se transmite por carácter, "se mama, no se aprende". Además del baile, hay coro y músicos. La música tiene varias especies musicales: rondones, jotas (las más apreciadas), seguidillas, etc. La guitarra, la bandurria, la botella de anís, las conchas, el triángulo, tambor, bombo, castañuelas, y un peculiar instrumento de viento, son los más comunes. Los cantantes más virtuosos deben tener, además de una voz bonita y trabajada, una potencia y resistencia a prueba de cualquier maratón. Todos acaban con la voz afónica, reventada.

Todos los acompañantes van con los tradicionales atuendos. Lo que se debe llevar para comulgar mínimamente con el espíritu de la fiesta es vaqueros, camisa blanca, el pañuelo de serrano (cruce de líneas blancas y en dos tonos de azul) y boina negra. En formación, abren la carreta dos filas, varones y mujeres, de burriatos bailando, ordenados de menor a mayor. Los siguen el coro y músicos, en peña. Detrás se presenta ya la carreta conducida y escoltada por miembros de la peña. esta es la forma más ortodoxa, aunque hay variantes dependiendo de lo presentable de los acompañantes. Algunos no tienen músicos y llevan casetes con grabaciones. Mientras pasan, los que escoltan las carretas ofrecen vino de sus botas. Este es otro de los signos de prestigio: la generosidad y la calidad del vino.

Como se puede percibir, hay una escala de prestigio entre las carretas: ser burriato o del pueblo de abajo (lo mal visto es ser del pueblo de abajo, porque no ser burriato es incluso visto como una honra por acercarse a las fiestas. De hecho, uno de los enganches para integrarte es mostrarte como de fuera: gallego, valenciano o portugués), la calidad de la carreta, del vestir, del baile, del número de acompañantes, de la distribución por edades, (no tengo claro si la paridad sexual es un punto de prestigio), los bueyes, el tema, el vino y la fama que te antecede (aunque también es una exigencia para el nivel que debes alcanzar).

La expresión más real de esa escala es el concurso de carretas entre las que un jurado popular seleccionará la mejor distribuyendo premios entre todas. Millón y medio de pesetas es la gratificación con que se dotó a la ganadora de este año. Ganar el concurso es uno de los alicientes para la calidad de los conjuntos romeros. El jurado delibera conforme la procesión de carretas recorre el par de kilómetros hasta los alrededores de la ermita. Al salir del recinto romero, al atardecer, conforme van avanzando las carretas ante el palco del jurado, en la plaza de la ermita, se les va haciendo entrega del premio asignado.

Así, en aproximadamente un par de horas llegan las carretas al recinto romero, ante las miradas de los serranos y visitantes. Tras el señor que preside la romería van las autoridades

civiles y eclesiales con sus familias. Le sigue una reproducción de la primera carreta que inauguró la primera romería de 1942, hecha por la Peña El Chupeín. Rodeando el Monasterio se va por La Herrería hasta la ermita de la Virgen, donde horas antes se lloró en la salve que cerraba el rosario. Es una mezcla de experiencia religiosa y atávica: Dios manifestado en las raíces de la tierra y la costumbre, en la identidad de San Lorenzo de El Escorial. Quizá por eso están vivas las luchas con El Escorial, el pueblo de abajo, porque son la amenaza más peligrosa para la identidad del pueblo. Pretenden absorberlo, colonizarlo, mestizar su identidad hasta diluirla. La romería es una afirmación de la raza burriata, de la serranía que forja al romero.

Llegados ya a la Ermita de la Herrería, las carretas se distribuyen por el campo y bosques de roble. El día anterior las peñas han buscado un sitio y hecho una instalación. La calidad de las instalaciones también están jerarquizadas. Hay sitios mejores que otros según la cercanía a la Ermita, lo llano del terreno, etc. El terreno es acotado según diferentes métodos: unos usan vallas de madera componiendo un hermoso conjunto con la cabaña de las bebidas y la carreta, otros, vallas menos artesanales, otros plástico o cuerda, y una opción distinta es no marcar los límites con estas señales, sino por las mesas que colocan o ni tan siquiera eso. El sentido de cerrar los terrenos es sobre todo controlar el acceso a la comida, es un mecanismo de cierre de la peña a los entrometidos y gorriones. La Zipi-Zape no marcó el territorio, con una gran generosidad en vino y comida a todo el que se aproximaba. Era una peña abierta, como más tarde comprobaremos.

Los mejores lugares del recinto (proximidad de la Ermita y los caminos) están ocupados por establecimientos comerciales que abundan en la feria: comida, vituallas, bocadillos, tapas, objetos de broma y juguetes, etc., es decir, todos los elementos de los puestos comerciales en las ferias excepto atracciones (coches de choque o casetas de tiro, tómbolas, etc.). Hay dos opciones para pasar el día: ir a los comercios o a las peñas. Y en esta última, establecerte en una peña o dos, o ir recorriendo todas las peñas a lo largo del día. Hay tres zonas informalmente limitadas dentro del territorio que ocupa esta peña, y una estructura social. Estamos hablando de unas setenta u ochenta personas, pudiendo llegar en ocasiones al centenar. Las peñas se pueden contar por familias y en ésta estará aproximadamente una quincena de familias. Hay muchas relaciones interfamiliares (familias nucleares) y así pudimos percibir que en esta peña están tres hermanos con sus respectivas familias... entre un gran grupo de los miembros se podían establecer parentescos cercanos de los Lobo. Además, Victoria Lobo, nuestro enlace dentro de la peña, había traído a sus amigos y su novio, Ricardo del Campo, que pertenecía a otra peña, El Rebote. Sería interesante hacer un mapa de redes parentales o amicales de la peña. En las peñas tengo la impresión que se entra porque se tienen familiares dentro o amigos, conocidos. Pocos serán los que se metan sin tener vínculos íntimos. Es algo a averiguar. También habría que preguntarse por la clase social de los miembros. Visiblemente muchos tienen una clase de origen igual, aunque luego habrá diferencias. Es algo a cuestionarse. La familia de los Lobo pertenece, por un lado, a asalariados no supervisores de hostelería con un nivel de estudios no superiores. También disponen de una cafetería-restaurant, con lo que sería pequeña burguesía propietaria sin estudios y autoempleados con menos de tres asalariados.

Al tener una estructura de familias (pertenecen familias, no individuos aislados), es lógico que viéramos miembros de todas las edades. Hay otras carretas que no: por ejemplo, la del

Movimiento de Scouts Católicos, en la que estaban sólo jóvenes en su mayoría supongo que Scouts. Pero las peñas ordinarias, las que no dependen de organizaciones genésicas, son familiares. En las peñas se reproduce, por tanto, la estructura familiar y social: familias de más estatus y una estructura genésica donde los viejos son muy respetados, los jóvenes-adultos ([25-30]) y los adultos ([30-60]) tienen la voz cantante, la postura dominante, y los niños tienen sus submundos. Los jóvenes podemos calificarlos de aprendices, aprendiendo a ser serranos romeros.

También hay una división sexual de las tareas dedicándose los hombres a tocar y cantar, a cocinar en la barbacoa y las brasas, a gestionar la bodega y bar, y portar las botas y botellas. Las mujeres escuchan y ríen, charlan, se dedican a cuidar a los niños, y se encargan de todo el resto de la comida hecha en casa (tortillas, empanadas, etc.). Hay labores comunes que son comer, bailar (en el fondo, danzas sexuales), dormir la siesta y cantar en ocasiones. En otras peñas, como en El Rebote, las mujeres tienen un papel más predominante, no hay una división sexual tan marcada. Hay que tener en cuenta que los miembros de esta última peña son mucho más jóvenes, y hay pocas familias, son jóvenes-adultos recién casados o todavía novios. La estructura por familias no es tan marcada aunque tiene una presencia muy fuerte (la edad todavía no la ha dejado cuajar), y por lo tanto no hay una estructura genésica que amolde la cultura de la peña. Lo que está claro es que la tradición es hereditaria: se aprende a ser romero, "se mama". Los padres llevan a sus hijos a las romerías, es una cadena hereditaria de reproducción cultural en su más expresiva forma.

El espacio en la Zipi-Zape, como ya hemos dicho, tiene tres lugares: la bodega-bar, el "patio" de cante y baile, y la zona de cocina, comida y siesta. En realidad son dos: el escenario público de actuaciones y el lugar de supervivencia (comer y dormir): la sociedad y el hogar. La bodega-bar es una construcción de ramas largas en forma de cono alrededor de un árbol, con ramas de pino que cubren toda la pared y son sujetas por alambre que circundan el cono a varios niveles. Las ramas son verdes y tienen que ser buscadas lejos del recinto: son por su escasez en el recinto muy preciadas hasta motivar el robo. Esta tienda tienen que construirla antes de la romería (el domingo), pero lo más tarde posible para que no se la roben, por lo que la mayoría las hacen la noche del sábado. Dentro se guardan las bebidas y parte de la comida resguardándola del sol y del polvo. En la puerta, un agujero triangular, hay una tabla interpuesta donde se sirven las bebidas y comida que administra un miembro de la peña que está dentro de la tienda. Está constantemente moviendo el vino (vino con gaseosa y vino puro) y la sangría ya que la bebida es la sangre de la romería. Ya por la mañana se comienza bebiendo en la procesión y durante todo el día es el signo de vinculación con los otros: beber. El signo de amistad cuando entras en un peña es que te ofrezcan vino y tú bebas. Y te manches, porque eso significa que bebes y que merece la pena mancharse por ese amigo, comprometerse públicamente por él. La mancha es un testimonio de haber bebido y de sacrificarse, disponerse al otro, a que le reconozcan. Es desapegarse de lo de uno, es la moneda que pagas: abnegarte, mancharte por el otro. Es una alianza de sangre: yo manchado, tú manchado de vino... es la sangre de Cristo que nos mancha por nuestros pecados en vez de limpiarnos. Cuando una peña visita a otra, el administrador del bar se mueve a toda velocidad e incluso precisa un ayudante que saque y saque bebida para todos. Si hay niños también tienen refrescos y agua, aunque nadie o casi nadie bebe agua. De hecho, en la ZZ no la vi en todo el día. Para conservar la bebida fresca hay neveras e hielo. La zona de comida tiene una parte libre, para estar de pie o sentado en el suelo, y otra con mesas que es para los más

estables dentro de la peña, con los que se cuenta. Algunas peñas dan a este aspecto de las mesas una sofisticación muy alta, otras lo dejan al albedrío del romero (mesas portátiles de campo) y otras sencillamente no tienen y ponen un plástico, un mantel o una manta en el suelo. La comida tiene dos elementos: la comida hecha en casa (tortilla, jamón, empanada, etc.) y la hecha allí: la barbacoa de brasas. Es un trabajo de varones que preparan con mucho arte la hoguera, las brasas hasta dejarlas en la incandescencia ideal para asar chorizos, morcilla y panceta. La comida es también un gesto de amistad, de entrelazamiento. Rechazar comida es un mal gesto. Hay que comer y comer abundante, haciéndole honores a la comida y a la peña por tu buen apetito.

La principal actividad durante todo el día es tocar, cantar y bailar las músicas tradicionales. Es una expresión común, pero también es una exhibición de calidad de baile, de "nivel". En unas composiciones la protagonista es la danza y en otras es el canto, aunque hay fórmulas mixtas. Al bailar, se emparejan heterosexualmente (homosexualmente, no se baila entre varones, sí entre mujeres), y al cantar la composición del grupo es varonil. Lo que concentra más atención son las coplas, sobre todo, como ya hemos dicho, "las más bestias". Las coplas son series temáticas abiertas. Alrededor de un estribillo, que marca el tema (las mujeres, los curas, las novias, la serranía...), los copleros van cantando los versos tradicionales e inventando otros. Son coplas de régimen abierto, popular. Todos cantan el estribillo y alguien canta una copla para dejar paso al siguiente. Las intervenciones suelen ser apasionadas, el cantante se entrega con toda su potencia de voz y corazón a la copla. En muchos se ve que es un modo de reconocerse dentro del grupo, para los más jóvenes el cantar es un rito de iniciación en el que todos confirman un neófito. Seguramente para el año próximo ya ensayará con ellos durante el año. Para otros es una manifestación de su estatus de coplero: los mayores son respetados y escuchados con atención, aunque digan tonterías o la voz no les dé. Hay un desarrollo genésico de los estatus de copleros que es un proceso de iniciación y promoción constante hasta formar una gerontocracia.

Todo se desarrolla en un ambiente de compañerismo con alguna tendencia a la competencia, que llega a su clímax al entrar en un proceso de "pique". Cuando dos varones se pican se van retando alternando coplas. Es un duelo de coplas en el que la voz, la mordacidad de la letra y la gallardía determinan un ganador por la nulidad del otro. Todos aclaman el pique como un juego, aunque puede llegar a más. Contra el alcalde hay piques al absoluto, insultos, aunque muy localizados que sólo algún lanzado, animado por el vino, es capaz de entonar.

Conforme pasa el día, el proceso etílico va conformando las fases de los estilos y la intensidad. Acaba con la decadencia del cansancio, con piques cortos, intervenciones afónicas, bailes apagados... es el signo de un día de mucho trajín. El cansancio alegra porque es signo de trabajo.

La peña generalmente no es cerrada, sino que es una exposición de comida, bebida, bailes, cantos y carreta, por la que todo el mundo pasa. Aunque estés establecido en una peña, te pasas por todas, especialmente por las que tienen más animación. Las peñas más abiertas se empeñan en acoger y demostrar su generosidad y esplendor repartiendo vino en cantidad y calidad, y comida para los que vengan (una de las mujeres se quejaba de que su marido se había traído a comer a veinticinco personas, sin avisarle de nada): "ya se sabe que en la romería hay que traer comida para los tuyos y para un montón más que se juntan", nos dice

Ricardo. También atrae gente el baile y los cantos que se abren desde cada peña como atractor. En los grupos copleros intervienen todos aquellos que quieren, aunque hay que tener cierta seguridad para hacerlo. Igualmente en el baile. Hay una invitación constante a integrarte dentro de la fiesta incitándote a bailar, tocar un instrumento sencillo o cantar, incluso te enseñan a ello.

Aunque algunas de las peñas están establecidas como asociación cultural, no es general. Alguna, además de preparar extensivamente la romería, es un grupo de danzas que actúa durante el año en concursos, festivales, etc. por toda España. En algunas de las peñas investidas como asociación no hay diferenciaciones entre ser socio de la peña y simplemente formar parte de la trama amical o parental. Pudimos comprobar que algunos de los miembros más comprometidos dentro de la peña, no estaban asociados formalmente. Hay un umbral bastante grande de gente del grupo estable de la peña en la Romería, que son invitados o gorriones (algunas peñas limitan con controles esta presencia, otras, como la ZZ se enorgullecen), y otro umbral de personas que, siendo estables, "de siempre", no están asociados formalmente.

23. LÍMITES DE UN MODELO ASOCIATIVO CON PERSONAS SIN VIVIENDA NI EMPLEO

Ante la escasez de asociaciones propias de nuestro campo formadas por personas excluidas, ofrecemos la visión de los límites de un modelo asociativo con personas sin vivienda ni empleo. No es una descripción sino una narración de la experiencia de socioanálisis que discurrió en el Albergue de Transeúntes de San Juan de Dios en Madrid.

A fines de 1995 comienzo un servicio en el Albergue de San Juan de Dios que en una primera etapa consiste en insertarme y conocer el mundo del Albergue y de los albergados, personas sin hogar ni trabajo. Para lograr ese objetivo empiezo un proceso de integración en todas las labores básicas que se realizan en la institución. Primero, la conversación con todos los albergados en los tiempos libres y tiempos de espera; segundo, el reparto de la cena; tercero, compartir actividades juntos como el juego y la televisión; cuarto, mostrar el sistema de funcionamiento a las personas que se alojan por primera vez en la entidad; quinto, participo en los encuentros semanales que con fines religiosos organiza el Albergue para las personas albergadas que quieran acudir; sexto, cada miércoles por la tarde, dirijo una sesión con una treintena de albergados en condición de "colaboradores" (personas que tienen pensión completa en el Albergue y están integrados en un programa), en la que conversamos haciendo análisis de la realidad social.

Además de estas tareas convivenciales, inicio una línea de estudio y síntesis de la literatura sobre este campo, conecto con especialistas, me entrevisto con el personal del albergue y dialogo muy frecuentemente con los responsables de la institución. Especialmente interesantes resultan las conversaciones con las dos trabajadoras sociales, con el psicólogo del centro y con el religioso responsable de la dirección del Albergue.

Tras tres meses de larga inserción de treinta horas semanales, decidimos concentrarnos en dos objetivos: la sesión de análisis de la realidad social, y la realización de un estudio sobre la realidad del transeuntismo. El objetivo era conocer la realidad y ayudar a movilizar los motores de cambio de esa realidad a una donde mejoraran las condiciones de vida de las personas sin hogar ni trabajo. El estudio nos lo facilitó el doctor D. Pedro Cabrera al que ayudamos a realizar entrevistas con medio centenar de albergados, lo que integró en una encuesta más amplia de la que nos entregó los resultados. Esos resultados se le entregaron al colectivo de colaboradores para que lo comentaran.

Queda una gran cantidad de materiales emergentes de esas más de ciento cincuenta sesiones, que encauzaremos en otra investigación centrada en este colectivo concreto. Ahora nos interesa su explotación hacia el fin para el que ha sido creada esta tesis: el asociacionismo.

Desde esa situación, surgieron varias líneas disipativas que indicaban por dónde podía avanzar. Por un lado, la desinstitucionalización, la normalización del hogar. Una de las quejas principales que salían constantemente en los grupos de análisis era el de que el Albergue era como un hospital o una cárcel y que había que soportar a mucha gente de muchos tipos, algunos de los cuales eran "mala gente", lo que creaba muy mal clima en ocasiones. En segundo lugar, el cambio de la cultura de solidaridad de los voluntarios, muy asistencialistas, tal como denunciaban los propios albergados. En tercer lugar, facilitar la reincorporación al

mercado de trabajo a través de la protección de un primer empleo. En cuarto lugar, el asociacionismo entre personas sin hogar ni trabajo.

El asociacionismo no es un tema que salga. Por el contrario, sólo sale cuando lo introduzco en algún momento. Un día propusimos hablar directamente de este tema. Los albergados no sabían de qué hablar: apenas conocían asociaciones y no reconocían cuáles eran las experiencias asociativas. Algunos comenzaron a hablar de algunas asociaciones a las que iba haciendo referencia, pero sin conexión alguna con la realidad presente. Finalmente, propuse el asociacionismo ante la situación que estaban viviendo. Los discursos se centraron casi absolutamente en narrar problemas y contras que desaniman cualquier tipo de asociacionismo. Los problemas que mencionaron son los siguientes:

1. No hay sujeto colectivo para estabilizar una asociación porque el colectivo es un sujeto migrante, nómada. Cambia mucho la gente que está en el Albergue y las iniciativas pierden el sujeto. Todos son conscientes de que "No puedes contar con nadie porque al día siguiente puede que no esté ya aquí". La mayoría concluye que no es posible organizar nada porque "nadie puede contar con nadie". Además no hay un sitio desde el que hacerlo. Destacan un problema de territorio: se actúa desde la dispersión o desde el alojamiento en un albergue en el que uno no sabe cuántos días le van a dejar permanecer.

La descomunitarización del transeúnte es quizás el obstáculo más grave. En ese "nadie puede contar con nadie" se percibe uno de los procesos típicos del proceso de transeuntización de la exclusión: la ruptura de las relaciones sociales y la configuración de una identidad solitaria, sin recursos sociales de relación y con una sociabilidad raquitizada. No hay disposición personal a la sociabilidad que requieren los procesos asociativos. El albergado es muy desconfiado, advierten, "nadie se puede fiar de nadie porque todos estamos a sobrevivir como se pueda". Otro factor problemático es la mezcla de situaciones muy diversas. La coyuntura de cada uno de los posibles participantes cambia mucho, por lo que es difícil crear una definición común de la realidad y compartir fines comunes.

2. Las personas en coyunturas de exclusión tan graves no realizan acciones a largo plazo ni realizan acciones estructurales sino de solución inmediata y directa. Los discursos no presentan especulaciones abstractas sino que se centran en lo concreto. En cuanto a la posibilidad de lo asociativo también se habla de que se pierden en abstracciones y no se dirigen a realizar cosas concretas. Hay un escaso pensamiento estructural del asunto en algunos y además la premura de su condición conduce todos sus esfuerzos a una salida práctica individual para ese momento. No actúan para solucionar el problema del transeuntismo, sino para solucionar su propio problema. Hay además relatos por parte de los albergados que cuentan la leyenda de antiguas iniciativas de asociación que resultaron una estafa de unos cuantos que explotaron a los otros. Son leyendas que legitiman la desconfianza y la opción individualista. Estas estrategias individualistas no quieren decir que no sean solidarios con los otros. De modo discontinuo sí hay acciones solidarias que ellos mismos reconocen.

3. En sus vidas no reconocen experiencias asociativas. Tan sólo uno de los treinta contó espontáneamente que había participado en una asociación: una asociación de alcohólicos anónimos en un parroquia católica de Madrid. Luego cuando se pregunta más por actividades

sociales que han hecho en su vida se les advierte que esos eran procesos asociativos. Pero para ellos no tienen ese nombre sino que están más ligados a la vida del barrio o a la laboral, familiar o amical.

Carecen de recursos culturales asociativos que les indiquen por dónde puede discurrir un proceso de fundación y cómo se construye una asociación. No conocen además otras experiencias similares que puedan servir de guía. Tampoco el Albergue guarda memoria de otros procesos ni tiene recursos asociativos que ofrecer. Dentro del complejo de entidades de ayuda a los "sintecho", no actúan en conexión igualitaria con otras instituciones. Casi siempre son objeto de asistencia, no sujeto de colaboración. Esa matriz no participativa lleva a que análogamente no desarrollen habilidades de participación ni incorporen recursos asociativos.

También se habla del problema de los recursos materiales y humanos. Lo primero es qué local se puede usar (uno se pregunta: "¿Y si estás mañana bajo un puente?"), se menciona también el teléfono y los billetes de transporte para ir allí donde esté el sitio ese. También se menciona la ausencia de apoyos ("además quién va a dejar un local a unos transeúntes") y que no hay personas que atiendan esa asociación porque todo el mundo está buscando urgentemente un empleo las veinticuatro horas.

También alguno comentó alguna ventaja de la asociación. La principal era que si hubiera una asociación sería más fácil que todos pudieran salir de su situación. Se discutió sobre quién tendría que estar en esa asociación y la conclusión fue que debía ser algo solamente de gente en esa situación de transeuntismo.

Al siguiente día a esta reunión de análisis les expuse una interpretación de lo aportado durante la pasada sesión y comuniqué una reflexión sobre su realidad asociativa como objetivación de su situación. Como consecuencia, uno de ellos convocó una reunión espontánea otro día entre los albergados logrando que un grupo se interesara por la idea de fundar una asociación de personas sin casa ni empleo que defiendan sus intereses. El promotor de la idea de la asociación, J.A.V., había tenido una experiencia de asociacionismo en una asociación parroquial de Alcohólicos Anónimos. Un religioso del Albergue le ofrece darle difusión a la iniciativa ofertándolo a toda la gente que quiera. Así, el ocho de febrero de 1997 se presenta el proyecto a algunos albergados y el día diez se convoca una asamblea de todos los que están en el albergue. El resultado es que cuarenta y tres personas se apuntan a esa asociación y eligen un grupo de ocho entre ellos para desarrollar la asociación. La llaman "Comité Hogar y Trabajo" y llaman a la radio para presentarla. En sus gestiones logran que un grupo cristiano les preste un local con un teléfono como sede.

A la vez que surgen estas oportunidades hay entre los socios algunos de los que se teme que vayan a estafar al colectivo. El resto de los albergados son acerbamente críticos con los asociados y le desaniman. Hay miedo a que la asociación sea un esfuerzo de muchos utilizado en beneficio de unos pocos. Uno acusó, en una reflexión posterior que "se quiere salir en la TV para que te cojan en un parque y te den un trabajo". La situación crea muchas envidias casi cainitas. A ese contexto adverso se une la informalidad de la gente y la desorientación que tienen como asociación. Una conclusión que saqué en colaboración con el psicólogo, reflexionando después el proceso es que los albergados se afilian a una asociación en la que el objetivo es desafilarse lo antes posible. El pesimismo hace mella y la iniciativa concluye

cuando a las dos semanas J.A.V. encuentra una solución familiar a su situación y abandona el Albergue. La asociación se disuelve sin ninguna formalidad, sino porque no hay más convocatorias.

Grupos religiosos obligados.

Otra iniciativa de asociación es la incentivada desde la dirección del Albergue. Es una actividad inducida en la que en realidad lo que se produce es una falsa asociación. En el Albergue de S. Juan de Dios un grupo de cristianos de una comunidad parroquial próxima ofrecen en la tarde del domingo una reunión de grupo sobre temas de religión. Con el nombre de "diálogos de evangelización", el Albergue abre sus puertas a los que quieran asistir de forma voluntaria. La voluntariedad de los grupos es cuestionada al ver que la gente que viene lo hace por entrar antes bajo el cobijo del Albergue ya que si no debe esperar a dos horas más tarde en que el Albergue permite el acceso.

En los grupos, formados por una docena cada uno, los monitores proponen un tema del que al principio de hacen unas consideraciones para al poco tiempo pedir la opinión de los asistentes. En general hay un ambiente de silencio, una actitud general de apatía ante los fines de ese grupo. Hay una resistencia a través de la no participación. En las entrevistas personales con los albergados se mostró un desinterés unánime hacia esas convocatorias y un rechazo amargo a que haya que recurrir a un falso interés por agruparse con fines religiosos con tal de poder tener techo un par de horas antes de lo ordinario. El modo de resistencia es el silencio, porque tampoco hay un deseo de que se acaben esos diálogos de evangelización.

Asociaciones sumergidas

En contraste con esas simulaciones de asociacionismo, hay un asociacionismo de hecho, en el mundo sumergido del transeuntismo. La más llamativa es la que se produce entre personas sin techo que se unen cada noche para dormir en el mismo sitio con el fin de darse protección y seguridad.

Equipo de fútbol

La asociación que más éxito tuvo los últimos años ha sido una deportiva. De modo espontáneo los treinta albergados organizaron un equipo de fútbol que propuso jugar contra un equipo del personal laboral del Albergue. El club de fútbol despertó un alto interés en todos los albergados y muchos se dedicaron con una intensidad que hizo necesario recomendar por parte del director de la institución que frenaran su empeño en favor de no menoscabar sus esfuerzos por seguir buscando empleo. Lograron del Albergue que les patrocinara con unas camisetas y varios diseñaron un escudo del equipo para los distintos partidos que comenzaron a apalabrar con distintas agrupaciones del barrio.

24. MOVIMIENTO TERESIANO APOSTOLICO (MTA). GRUPOS POSTCOLEGIALES⁴⁰².

La asociación fue fundada por el Beato Enrique de Ossó y Cervelló y tiene implantación estatal. Su centro es la promoción personal y la colaboración con las religiosas teresianas en la pastoral colegial. El MTA es un movimiento que incluye a socios infantiles aunque bajo otro nombre y entidad en la que están hasta que llegan a la edad en que pueden ingresar en el MTA. Es el principal instrumento de pastoral de las Teresianas de Ossó para la educación religiosa de su alumnado.

Los miembros del MTA en Madrid son 150 personas distribuidas en aproximadamente quince grupos. Cincuenta personas de más de cuarenta años y cien personas entre los 18 y 23 años. Tienen dos sedes en Madrid: los colegios de Jesús Maestro y Puebla. Cada sede tiene una composición social muy diferente. El primero tiene una acusada clase media alta y el segundo es mayoritariamente clase baja e incluso acogen a hijos de personas inmigrantes de países empobrecidos, con una condición social muy baja. El perfil social de los miembros de MTA por lugares de origen es el siguiente.

1. En Mora son cincuenta personas. Todo chicas, hijas de agricultores, pequeños propietarios agrícolas, albañiles y peones. La mayoría están en estudios universitarios oscilando las edades entre 24 y 26 años. "La gente tiene orígenes sociales distintos pero todos se mezclan y no se notan diferencias."

2. En Las Palmas de Gran Canarias son 70 personas. "Proviene de clases muy variadas": empleados, funcionarios, empresarios, directivos... Hay dos sectores principales. "Uno que es un grupo de adultos, que son de clase pudiente" y otro que son varios grupos de jóvenes entre 20-23 años y 30, mujeres en su mayoría, con menos nivel. "En mi grupo de diez hay cuatro en paro" (25 años). Hay tensiones entre los adultos y los jóvenes que quieren una mayor proyección social e implicación en el barrio. "Si pides ayuda a los pudientes, como no están en ese meollo, no entienden por qué queremos meternos en esos rollos sociales y pasan."

3. Pamplona cuenta con 27 personas, con edades entre 19 y 25 años, con sólo tres varones. Se organizan en tres grupos. Son "alumnas del colegio, sin problemas económicos, acomodadas, todas universitarias".

4. Barcelona tiene seis grupos que distribuyen a unas sesenta personas. Dos grupos de matrimonios formados a partir de padres cuyos hijos celebraron la primera comunión en el colegio de Ganduser. "Tienen muy alto nivel y están metidos en cosas de diócesis. Son comprometidos y son clase chic". Son en total unas veinte personas. "Luego viene un grupo de matrimonios formado por antiguas alumnas de Ganduser, potentes en trabajo y estudios." Buscan un grupo de formación y no quieren oír hablar de estructuras ni de asociaciones por encima de su grupo. Finalmente, tres grupos más jóvenes. El de gente mayor, entre 26 y 32 años, son todas universitarias (maestra, abogada, bióloga, farmacéutica, etc.) y la mayoría tienen una segunda carrera. El segundo grupo joven es "un grupo de mezcla formado por gente

⁴⁰² Trabajo de campo: numerosas entrevistas con socios, dirigentes y críticos, observación participante, socioanálisis, autorrelato, análisis de documentación y grupos de discusión.

de Ganduser y Belviche. Todos universitarios con buenos trabajos el primer grupo, se comienzan a juntar con gente de FP. Por último hay "un grupo que se ha desmontado", que eran universitarios dedicados "a cosas de parroquia" y "sólo hacían cosas puntuales". Se entiende que por esa razón se les ha inducido a disolverse como grupo.

5. Huelva. Son 80 miembros distribuidos en dos franjas de edad. Primero, tres grupos de matrimonios de nivel cultural medio. De éstos, dos grupos son de gente universitaria (con bastantes en paro) y otro de amas de casa de extracción popular. Segundo, dos grupos jóvenes. Uno de "todos universitarios que trabajan todos" y otro de "gente más normal con mucho paro".

6. Sevilla cuenta con aproximadamente cuarenta personas que se ordenan en cuatro grupos. Dos grupos de adultos y dos de jóvenes. El primero de adultos son matrimonios casi todos con estudios superiores. El segundo son "gente normal con bastante paro". El primero de jóvenes está formado por "gente que ha acabado la universidad, con uno o dos años de búsqueda de trabajo que es un tiempo de inestabilidad y de sufrir. Esto lleva a un malestar como grupo, para qué estamos, qué somos..." Por último, el cuarto grupo son gente entre 25 y 35 años con situaciones laborales diferentes. La mayoría universitarios con trabajo y una minoría de personas sin bachillerato y sin trabajo.

7. En Puebla (comunidad local de Madrid) hay cuatro grupos. Uno de veinte adultos con muchas diferencias sociales entre sí. Algunos son albañiles y otros son profesionales acomodados. Otro de diez "amas de casa más bien de clase baja". Un tercero de 16 jóvenes entre 25 y 30 años y otro de 10 personas entre 22 y 25. Estos dos últimos, más jóvenes, son muchos universitarios que trabajan en lo que han estudiado. Son hijos de porteros, de personas con un pequeño negocio, de taxistas, etc. Su origen es popular por la misma zona en la que viven, el centro de Madrid (calle Puebla). En el grupo de adultos hay dos bandos. Los albañiles por una parte y "los profesionales" por otra. "La gente acomodada son más amigos entre sí. Tienen sobre cincuenta tacos. Son profesionales acomodados. Piden más al grupo, salen juntos a cenar, los fines de semana, etc. Están más unidos entre sí y se dedican más a cosas de grupo. Los otros se sienten mal porque no pueden ir, o a veces tampoco quieren ir, y, claro, eso les desune y crea tensiones porque no pueden estar a la vez, al mismo ritmo. Esto a veces quiere decir que hay discusiones sobre si mayor compromiso con el grupo o no. Y los que piden más compromiso son la pandilla de profesionales. O si también no se comparten los mismos problemas, porque a los profesionales les interesan unos temas que aburren a los otros. Pero no es cierto lo de que no están en el grupo, porque cuando hay que hacer cosas, sí. Como Hortensia y Felipa que han venido aquí a cocinar. Son del grupo de amas de casa". Respecto a esto último, en la jornada de socioanálisis la asociación dispuso la organización, en la cual se contó con dos señoras, amas de casa, obreras, que cocinaron.

En la observación participante que realizamos en esta misma comunidad se pudo comprobar perfectamente esa situación que describe el representante de Puebla. Se distinguían perfectamente los grupos. Por una parte los jóvenes, de extracción obrera y algunos universitarios. Segundo, un grupo de empleados no manuales con cargos de supervisión y algún profesional liberal, a los que en el socioanálisis se les llamó "los profesionales" y que estaban bastantes de los que forman la pandilla. Después alguno de los "albañiles", que no estaban todos los que son. Y por último las amas de casa que estaban todas. En las reuniones

la palabra se reparte entre los jóvenes, las teresianas y los profesionales. Las ama de casa y los albañiles no hablaron y cuando una de las asesoras teresianas les preguntó no supieron qué decir, creándose un momento de confusión. La sensación que dio es de estar absolutamente dominados por el monopolio de la opinión que tenían los profesionales.

Luego está el grupo de Madrid que está en Jesús-Maestro, donde hay un grupo de "gente de buena clase social" pero a los que no les interesa el MTA y apenas se mezclan con Puebla a excepción de alguna persona que al final ha dejado aquella realidad para ir incorporándose a la comunidad de Puebla. Es un grupo de seis personas entre 20 y 30 años, "de nivel alto", todas universitarias y "las que han acabado tienen trabajo".

En la observación participante de Puebla y en el grupo de discusión entre Puebla y Jesús Maestro sale explícitamente la diferencia de clase social. Se acusa a Jesús Maestro de "pijas" y de estar "presas de su estructura", de estar muy "condicionadas por lo que significa el colegio." En la entrevista con Alicia de Puebla se refería a su relación con aquella comunidad local. Decía que "ir a Jesús Maestro ya es una pasada porque entras y te ves en un sitio enorme con grandes columnas, supersolemne, muy serio todo y que te da miedo hasta pisar. No me gusta nada, no puedes hacer nada ahí". Las de Jesús Maestro no contestaban a esas acusaciones. La percepción es que eran cómplices de las críticas que hacían los miembros de Puebla a su comunidad de origen. Aunque sí se dijo que no eran "tan pijas" todas y que "había de todo". La situación del colegio, según contó la responsable del colegio, en el socioanálisis con teresianas en Valladolid, es complicada porque no puedes hacer nada sin contar con las religiosas, con los profesores y con los padres. "Lo del APA [Asociación de Padres de Alumnos] es terrible porque controlan todo el colegio y se han metido muchos del Opus Dei a dirigir la asociación con lo que cualquier planteamiento que hagamos del Movimiento Teresiano Apostólico es visto por ellos y criticado aunque no tengan nada que decir al respecto siguiendo las competencias legales, pero lo controlan."

8. En Salamanca son entre 120 y 150 personas. Son jóvenes de "clase media alta", entre 20 y 25 años. Hay alguno en paro, otros trabajando. Casi todo chicas. También hay dos grupos de adultos. Uno de señoras que son amas de casa y otro de matrimonios. Entre ellos se da el mismo problema de Puebla de Madrid, "los más acomodados piden más".

9. "En Zaragoza hay de todo", dice Santi, representante de su comunidad local. Hay jóvenes y hay mayores. Hay chicos y chicas. Hay obreros y hay "profesionales" de alto nivel como hijos de empresarios (9 empleados), etc. No pasan de la treintena. Se viene de dos colegios: un colegio (Colegio Enrique de Ossó) de gente de clase obrera (desde ahí se forma un grupo de adultos) y del colegio Teresiano, de gente de nivel alto. "Sí hay problemas entre los dos grupos a pesar de que hay un intento de homogeneizar, de limar diferencias entre ellos". Cuenta el mismo representante que el grupo de jóvenes "funciona mucho como un grupo de amigos con la excusa del MTA. Nos juntamos sobre todo por ser antiguos alumnos del colegio aunque sí que intera la religión y el MTA y eso. Pero primero somos un grupo de amigos y después MTA. Y lo que hay pues es mucho de que somos amigos, no tanto a que sean temas de MTA."

10. Valladolid (cuarenta personas) es "gente pudiente" y eso "se nota mucho al trabajar en la pastoral, es increíble". Hay un grupo de matrimonios donde hay un parado y tres maestros. La

gente está trabajando. Luego hay un grupo de adultos-jóvenes que son todos universitarios. Y luego los grupos más jóvenes.

11. Donosti son tres personas, no tienen formado ni un grupo. Sí dice que son de clase alta y universitarias.

12. Avila son 25 personas "de clase media, con trabajos sencillos" y todos universitarios.

Las diferencias también son palpables tratándose de un mismo método asociativo y una misma asociación. Lo primero es que aunque son la misma asociación formal, informalmente son dos asociaciones distintas, con pocos vínculos entre ambas más allá de alguna relación interpersonal. En la práctica funcionan como dos asociaciones distintas. Las características de una y otra varían siguiendo la matriz de diferencias interasociativas que exponemos en otro capítulo de este trabajo, pero de resaltar alguna, diríamos el desinterés por los procesos formales en la clase popular, la mayor comunalidad de los mismos y su desprovisión de protocolos asociativos que filtren las relaciones internas y con el resto de la sociedad.

El tamaño de las sedes favorece que además de los lazos asociativos, cada sede conforme una pandilla emocional de tiempo libre. Hay una coincidencia entre asociación y grupo principal de amigos, de modo que los fines asociativos son en la mayoría de los casos el armazón bajo el que se sostiene y promueve un grupo de amigos. Los grupos pequeños, compuestos de una decena de personas cada uno, se reúnen con una frecuencia semanal dirigidos por una persona mayor que recibe el nombre de "asesora". En realidad el asesoramiento es muy directivo ya que tiene el papel práctico de mover con autoridad la dinámica de la reunión y de intervenir directamente en el proceso personal de cada miembro. El planteamiento cuando se les pregunta por la metodología propia del movimiento es claro: "Se trabaja en grupos dirigidos por monitores o asesores teresianos." La presencia del sujeto directivo es central en el discurso sobre los grupos. En ningún momento se integran elementos de sujeto comunitario o procesos grupales de autonomía.

Cada grupo trata temas que se consideran de interés para el crecimiento cristiano y tienen su actividad principal en la oración común. El MTA participa de la corriente de militancia que buscaba a principio de siglo el que los católicos no fueran simplemente nominales y cúltricos sino que tuvieran una práctica social visible y confesional que abriera nuevos espacios de acceso a la experiencia cristiana a personas no creyentes o alejados de la Iglesia. De ahí su insistencia en el compromiso con el apostolado en el propio ambiente. Este es uno de los pilares del movimiento. El apostolado se comprende sobre todo testimonio de la identidad cristiana en las prácticas cotidianas y a través de la palabra para ofertar un acceso al credo católico.

Ese testimonio se va realizando a base de pequeños cambios y detalles que sean signos cotidianos marcados de significación y de fácil ejecución por parte del testigo. La pedagogía de desarrollo personal se basa sobre todo en la capacidad creativa que tienen los pequeños detalles, los "hábitos del corazón" en el sentido que el equipo de Bellah lo indica en el libro del mismo título. Hay una gran insistencia en los compromisos concretos.

Desde esa clave del "cristianismo de lo pequeño" se plantea el segundo pilar de la asociación. Los socios tienen el compromiso personal de ahondar en el estilo teresiano de la práctica de la oración personal y grupal. Este compromiso se concreta en la norma de dedicar un cuarto de hora diario a la oración.

El componente de instrumento pastoral colegial determina en gran parte el modelo de la asociación general. La cultura corporativa vive desde una clave colegial, como continuación de la etapa escolar, por lo que cuentan factores que son externos a los fines asociativos pero que en la práctica mantienen cohesionada a la asociación. Primero, la asociación es un soporte físico, cultural y retórico de la pandilla de amigos. De hecho detectamos en los grupos de discusión que celebramos con miembros de esta asociación, una tensión muy fuerte entre los que querían darle más fuerza a los fines asociativos formales en contra de los socios que simplemente eran miembros en función de la pandilla amical. Otra función que hace la asociación es la de prolongación de una vinculación simbólica al colegio, una versión religiosa de la asociación de antiguos alumnos.

La debilidad de los grupos, el dirigismo de las asesoras y la inconsistencia interna de los procesos conforme crecen los jóvenes, lleva a que no exista una asociación autónoma sino con una total dependencia de las teresianas. De ahí viene otra línea de conflicto percibida en nuestras observaciones: la demanda de un pequeño grupo de la asociación de que desea crecer hacia una asociación autónoma y adulta. Esa autonomía choca con la intención de la mayoría del grupo que está satisfecho con los grupos de oración, formación e impulso hacia el compromiso, y también causa una crisis de dependencia de las religiosas teresianas.

Un problema que también era muy patente en el grupo disidente que buscaba una asociación más fiel a sus principios, era el deseo de superar la cultura de "grupo de amigos cristianos" para avanzar hacia una comunidad apostólica que suponga una identidad cristiana elegida responsablemente y una mayor conciencia de grupo eclesial. Para realizar ese proyecto había un déficit estructural que lo impedía: la inconsistencia del aparato cultural para acompañar los procesos.

Por último también hubo una crítica a los planteamientos misionales exigiendo una presencia mayor de contenidos de promoción de una mayor conciencia social y de motivación iniciar actividades de "contacto con el mundo de la marginación".

Las teresianas por su parte deseaban también una mayor fidelidad a los fines originales pero a la vez veían la necesidad de recursos nuevos para la cultura de la asociación ante la insuficiencia práctica del desarrollo asociativo hasta el momento para generar grupos con autonomía y corresponsables con las teresianas para colaborar. La situación dentro de la asociación respecto a esas líneas era de una mayoría que no comprendía los cambios sino que cifraban todo el conflicto en una mayor fidelidad a la presencia de los socios en el seno de la asociación. Esta vía mayoritaria abogaba porque los síntomas se debían a la poca cohesión de la asociación y propugnaban la solución de dedicar más tiempo cada uno a las actividades del MTA e intensificar la vida interna del grupo. Esta vía interiorista para la asociación también creaba dificultades en aquellos pocos que no tenían su pandilla principal en el mismo grupo. En general había un clima de confusión ya que tampoco se sabía por parte de los críticos de la cultura qué modelo concreto era propuesto frente a los críticos de la cohesión.

El proceso recurrente durante varios años ha sido el de ir generando pandillas que al avanzar hacia los veinticinco años entran en crisis y se disuelven quedando un resto que recompone otra pandilla por incorporar a nuevos miembros que ingresan en el MTA provenientes de otra generación del colegio.

Las Teresianas reconocen que ellas han estado y están confusas en qué hacer con el MTA. Reconocen que casi todo ha dependido de ellas y sienten que es demasiado peso porque no saben qué hacer a veces y ven que son los propios laicos los que tienen que coger las riendas de sus propias comunidades.

La estrategia antes era la de hacer un gran movimiento de masas que intentara encauzar al mayor número posible de gente de sus colegios, pero esto fracasó porque al final no cuajaban bien los grupos de jóvenes-adultos. Llegaban a la universidad y todo estaba muy basado en un servicio de la gente en la pastoral del MTA. Es decir, cree que la gente permanecía en el MTA sobre todo para llevar grupos de jóvenes. De hecho, todo el mundo, salvo excepciones contadas, estaba realizando labores de animación pastoral de niños y adolescentes.

Sin embargo hubo un replantamiento tras una crisis a finales de los ochenta en la que hubo una desbandada de gente. La impresión es que las promociones se quedaban solas y hubo mucho sufrimiento porque sólo permanecían unas pocas personas que resistían con mucha fe en el proyecto. Esa crisis generó dolor, desconcierto ante el futuro y confusión de por dónde orientarse. También ha sido interpretado a posteriori como un proceso de purificación de todos los que estaban por razones ajenas al propio fin apostólico del movimiento. Por eso la entrevistada se refiere a los que se quedaron como "el Resto de Israel". Ana E.H., que fue cuatro años dirigente nacional del MTA, precisamente en "los años de la desbandada" hizo la "travesía del desierto" de aquel MTA de masas a el MTA de minorías.

En efecto, la Compañía de Santa Teresa reformuló su estrategia frente al MTA. Primero, porque era lo único que había y, segundo, porque ese conectaron con otros modelos de movimientos en los que no se busca una organización de masas sino una comunidad de pequeñas comunidades con miembros muy convencidos de su opción.

Esto a la vez también supuso un replanteamiento de la cultura corporativa del MTA y de la propia Compañía de Santa Teresa. La eclesiología era acentuadamente institucionalista y clerical y el movimiento era muy conservador e inspirado en un modelo "monjil" y anacrónico con las necesidades de los nuevos candidatos. Esta percepción es una consecuencia de un proceso de cambio dentro de la misma Compañía de Santa Teresa, que está abriéndose a una reflexión sobre su propia cultura y que le lleva a renovarse. En unas provincias (Cataluña, por ejemplo) se hace con más celeridad que en otras (Castilla, que es más conservadora), lo que produce ciertos sufrimientos en los que desean una renovación más real y desorientación en los que avanzan más rápido.

El MTA en la primera mitad de los 90 escribe, entre religiosas en calidad de asesoras y seglares en calidad de miembros, una nueva formulación de su "Plan de formación de comunidades" asumiendo una serie de novedades (comunidad, discernimiento, misión, etc.) para el que no hay, sin embargo, una base sólida de ideas y creencias que las sostengan. La

renovación formal se ha adelantado a una renovación de la cultura eclesial y ciudadana de los líderes y las religiosas que participan en el movimiento.

Esta idea de cambio queda perfectamente señalada cuando planteo en un grupo de discusión, la cuestión de "cómo ven al MTA desde fuera", "quién dicen que sois vosotros". Con esta pregunta quería buscar la propia percepción objetivada y la imagen del MTA que tienen personas que no pertenecen al movimiento y que los propios miembros han memorizado. En realidad, en la sesión las respuestas fueron en su mayor parte objetivaciones de cómo creen ellos que se les ve, es decir, una proyección de su propia visión crítica del MTA.

La dirigente de Barcelona comentaba que como asociación no se les ve, la gente no sabe que existen y los que les conocen creen sobre todo que son "las monjas de turno". "Nos miran sorprendidos y otros admirados por lo colgados que somos". Es decir, que cuando tienen presencia pública los otros se sorprenden de encontrarse con una gente asociada que está tan aislada. No obstante, cuentan que a medida que se meten en la diócesis los otros van reconociendo que no son sólo un grupo de colegio. Una de las cosas que se dicen cuando les conocen es que son muy buenos organizadores. "En organización, un diez", nos dicen. También les parece que la gente les ve como un grupo cerrado "aunque últimamente nos abrimos, estamos menos como un grupo ensimismado". Además se piensa que somos un grupo de gente bien. Y es cierto, porque somos una comunidad en que tenemos trabajo todos, no hay parados.

En Madrid se dice que se les ve como una "fábrica de monjas" en el sentido de que es una asociación promovida por las religiosas para captar a personas que sean candidatas a ingresar en la Compañía de Santa Teresa. Coinciden con los anteriores en que se les ve como muy organizados y como personas muy cualificadas espiritualmente. "Somos muy espirituales".

Huelva sale al paso de estas opiniones y por contra cree que "la gente no nos ve muy preparados, hay de todo". Luego responde a la opinión de Barcelona sobre el perfil de clase. Dice que en primer lugar somos gente que tiene el privilegio de asociarse y que no todos tienen trabajo, hay bastantes en paro en el grupo.

Otra dirigente de Barcelona, perteneciente a otra comunidad de gente de condición más modesta, contesta que es cierto que no todos estamos tan bien, que hay diferencias. Lo que sí es cierto es que se les ve como "gente con verborrea", con capacidad para "hablar, dirigir y organizar".

Las personas de Sevilla cuentan que desde hace algún tiempo participan en organismos de su diócesis y la gente "le sorprende que nos dediquemos a otras cosas que no sean el propio movimiento". La gente piensa de una forma estandarizada que son un grupo cerrado y "dedicado a su ego, maravilloso en sí mismo, dedicado a sí mismo". Un joven de Zaragoza confirma la idea general de que "somos un grupo espiritual y cerrado, que va a su aire" y que "somos gente preparada". En Donosti se dice que no se les conoce. Salamanca subraya que no se les conoce a no ser por alguna persona concreta y que, efectivamente, se piensa que son "un grupo de cola, un movimiento cerrado" aunque es cierto que también se cree, en lo positivo, "prepara muy bien para que luego la gente vaya a parroquias y otros lugares".

Fetichismo social extremo. Los de Puebla están entre pobres y se plantean buscar algún voluntariado para ayudar a los pobres en vez de asumir su realidad. Son conscientes de que viven en un barrio conflictivo con una mezcla étnica considerable y a la vez encauzan sus perspectivas de compromiso en alguna acción en los lugares convencionales de voluntariado que no son los propios del barrio donde está insertada su asociación.

Se habla todo el tiempo de proyecto como la palabra que sintetiza la idea de avanzar hacia una nueva forma de ser colectivo y hacia la reformulación de la identidad personal.

Las diferencias y el conflicto no son fuente de reorganización sino que son vistos en algún momento como problemas que hay que resolver por la unidad y en la mayoría de los casos es una realidad que no es tomada en cuenta. Cuando no se tiene en cuenta, por algunos es cifrada en los problemas derivados de esa realidad: "no hay compromiso", "no se comparten los problemas", etc.

En general se concluye que hay una imagen de grupo organizado, espiritualista, ensimismado y cerrados al resto de la Iglesia y el Mundo. Esa imagen creen que es un diagnóstico justificado sobre ellos y que también se autoevalúan de ese mismo modo. El grupo de Mora coincide en que son cerrados pese a que "nos estamos abriendo". Difieren, sin embargo, en que no se les conozca. A ellos sí se les conoce pero sin duda se debe a que Mora es un pueblo de mediano tamaño. Avila aporta la idea de que la gente cree que y de hecho "somos un grupo cerrado a la realidad social". Coincide con los demás en que son cerrados y se van abriendo poco a poco.

Pamplona está más volcada al barrio en que está el colegio y ahí sí se les conoce, así como en la parroquia del mismo barrio en que también colabora el MTA. No obstante creen que "hay que superar la imagen que hay de fábrica de monjas" que en algún momento fue cierta pero ahora no lo es. Las Palmas repite que se les ve y son cerrados. También se les echa en cara el que son "niñas bien" y que "no tenemos acción social". Esto va cambiando, opina esta dirigente local, y se abren más a la proyección social. Valladolid reafirma que "el trabajo del movimiento es sobre todo para adentro" y que "lo social es sólo como mucho personal".